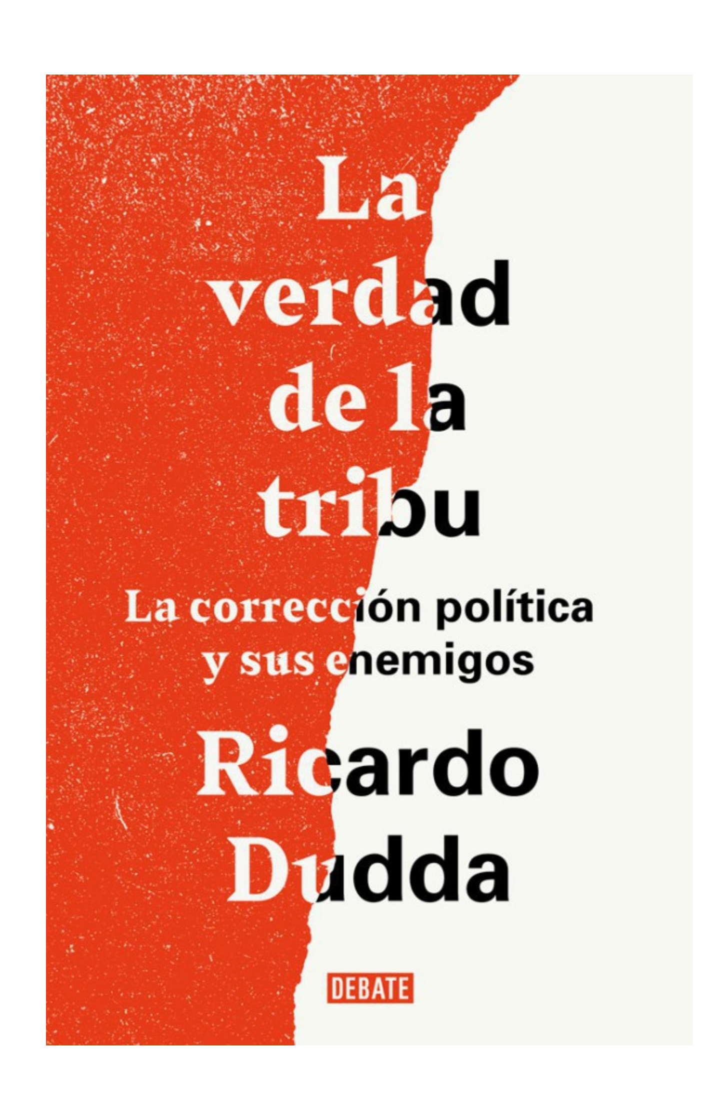
La verdad de la tribu

La corrección política y sus enemigos

Ricardo Dudda

DEBATE


La verdad de la tribu
La corrección política y sus enemigos
Ricardo Dudda
DEBATE

La verdad de la tribu

La corrección política y sus enemigos

RICARDO DUDDA



SÍGUENOS EN

megustaleer







Penguin
Random House
Grupo Editorial

INTRODUCCIÓN

Punkis y puritanos

¿Existe la corrección política? Para algunos, es un fenómeno obvio y, al mismo tiempo, inexplicable. Define la hipersensibilidad de los estudiantes universitarios, una cultura de la queja y de la susceptibilidad, la discriminación positiva, las series de televisión con minorías raciales y sexuales, la prohibición de fumar en los bares, la imposibilidad de pegar azotes a los niños, neologismos como «portavozas» y eufemismos como «persona de color» en vez de «negro». A menudo se describe como un espectro omnipresente, una teoría general, una ingeniería social, una nueva ortodoxia asfixiante de izquierdas. La incapacidad de definirla suele ser prueba de su omnipresencia. Para otros, lo único obvio es que no existe, o que no puede definirse como algo concreto: es un significante vacío en el que uno vuelca sus prejuicios, con el que moldea sus batallas políticas, es un eufemismo que sirve para atacar a minorías, para denunciar avances sociales y el progreso moral.

Más allá del debate semántico, la corrección política es algo real. Es una actitud puritana y dogmática basada en la idea de que lo personal es político, y una ortodoxia de izquierdas en las universidades, en redes sociales y en los medios de comunicación *mainstream*. Es el discurso cultural dominante de las élites culturales. Sin embargo, es común que sus mayores críticos usen el concepto de manera indiscriminada. Cabe hacer un repaso. Para el escritor y premio Nobel Mario Vargas Llosa,

> la corrección política es enemiga de la libertad porque rechaza la honestidad, es decir, la autenticidad. Hay que combatirla como una desnaturalización de la verdad.[1]

Para el también escritor Javier Marías, la corrección política es una especie de ideología biempensante que proclama que

> hay que ser antitaurino en particular y defensor de los «derechos» de los animales en general (excepto de unos cuantos, como las ratas, los mosquitos y las garrapatas, que también fastidian a los animalistas y les transmiten enfermedades); hay que ser antitabaquista y probicis, velar puntillosa o maniáticamente por el medio ambiente, correr en rebaño, tener un perro o varios (a los cuales, sin embargo, se abandona como miserables al llegar el verano y resultar un engorro), poner a un discapacitado en la empresa (sea o no competente), ver machismo y sexismo por todas partes, lo haya o no.[2]

Para el filósofo conservador estadounidense Richard Weaver, la corrección política es una especie de ortodoxia de izquierdas que se ha extendido a toda la sociedad:

> Desde que el progresismo se convirtió en una especie de doctrina oficial de partido, se nos ha advertido que conviene no afirmar nada acerca de razas, religiones o entidades nacionales, visto que, después de todo, no hay afirmación categórica que esté desprovista de suposiciones de valor y que los valores fomentan las divisiones entre los hombres. Hemos de abstenernos de definir, subsumir y juzgar. En su lugar, conviene que nos instalemos en la periferia de las cosas y desde allí hagamos gala de sensibilidad hacia la expresión cultural de todas las tierras y pueblos.[3]

Para el periodista estadounidense Jonathan Chait, que escribe a menudo sobre la izquierda contemporánea en la revista *New York*,

> la corrección política es un estilo de política en el que los miembros más radicales de la izquierda intentan regular el discurso público definiendo las visiones del adversario como intolerantes e ilegítimas. Hace dos décadas, las únicas comunidades donde la izquierda podía ejercer tal control hegemónico estaban en la universidad. […] La corrección política de hoy florece de manera más consecuente en las redes sociales, donde tiene un alcance cultural escalofriantemente vasto. Y como las redes sociales son ahora el ámbito que alberga la mayoría de debates políticos, la nueva corrección política tiene una influencia sobre el periodismo *mainstream* y los comentadores políticos mucho mayor que la antigua.[4]

Para el periodista pro-Brexit Brendan O’Neill, la corrección política son un puñado de imposiciones de una élite progresista, algunas muy caprichosas. La gente común, según él, se cansó de eso y votó por el Brexit y Trump:

> Pasó porque prohibisteis los refrescos gigantes. Y fumar en los parques. Y las ideas ofensivas en las universidades. Porque etiquetasteis a la gente que está en contra del matrimonio gay como

«homófoba», y a la gente insegura respecto a la inmigración como racista. Porque considerasteis que los propietarios de armas y no comer quinoa son sinónimos de fascismo. Porque pensasteis que corregir la actitud de la gente era más importante que buscarles trabajos. Porque convertisteis una descripción como «hombre blanco» en un insulto. Porque usasteis insultos como «negacionista» y «peligroso» contra cualquiera que no compartiera vuestras «eco-piedades». Porque tratasteis la disidencia como discurso del odio y la crítica a Obama como extremismo. Porque hablasteis más sobre el género de los aseos que de desahucios. Porque beatificasteis a Caitlyn Jenner. Porque vigilasteis el lenguaje de la gente, menospreciasteis su manera de educar y os cachondeasteis de sus creencias. Porque llorasteis cuando alguien se burlaba del Corán pero os reísteis cuando se burlaban de la Biblia. Porque dijisteis que criticar el islam es islamofobia. Porque no parasteis de decirle a la gente: «No puedes pensar eso, no puedes decir eso, no puedes hacer eso». Porque convertisteis la política, algo hecho por y para la gente, en algo para vuestro propio beneficio. Porque tratasteis a la gente como la mierda. Y a la gente no le gusta que la traten como la mierda. Trump pasó por vuestra culpa.[5]

Para el presidente de Estados Unidos la corrección política es algo que le roba tiempo:

Creo que el gran problema que tiene este país es ser políticamente correcto. Me ha retado mucha gente, y sinceramente no creo tener tiempo para una corrección política total. Y para ser sincero contigo, este país tampoco tiene tiempo.[6]

El concepto, que se creó con su sentido actual en los años ochenta, alcanzó su pico de popularidad precisamente durante la campaña de Donald Trump. Para el presidente de Estados Unidos, la corrección política es básicamente cualquier cosa que le moleste, que se interponga en su camino, que le haga dar explicaciones. Pero también define algo muy concreto. Para los populistas, la corrección política es la ortodoxia del poder establecido y el *establishment*. Son, básicamente, las reglas del juego político hasta que llegaron a cargárselas Trump en Estados Unidos, los pro-Brexit en Reino Unido, Salvini en Italia, Orbán en Hungría, Le Pen en Francia, Bolsonaro en Brasil y VOX en España.

Para los populistas y nacionalistas de hoy, la nueva ola populista abrió una era inédita de soberanía y poder popular. Quizá porque arrojó un resultado que les gusta, la democracia al fin había funcionado. La derecha que durante décadas despreció a las clases bajas se convirtió en su adalid, a pesar de que no fueron estas las que votaron por el Brexit o Trump. Él no ganó porque el país estuviera harto de que prohibieran los refrescos gigantes o porque los medios solo hablaran de transexuales y de sus aseos,

sino por razones de lealtad del votante republicano a su partido, y algunas decisiones erróneas en la campaña de Hillary Clinton. Y el Brexit, como explica el periodista de The *Financial Times* Simon Kuper, no es más que una batalla entre dos grupos de élites conservadoras británicas.[7]

Pero la teoría de los perdedores de la globalización, de unas clases bajas cabreadas con una izquierda «pija», con su corrección política, su cosmopolitismo y sus fronteras abiertas, caló hondo. La tesis es más o menos así: la gente «normal», de a pie, no solo ha perdido sus trabajos y sus comunidades, ha perdido soporte social y cultural. Y aún hay más: les han arrebatado la posibilidad de quejarse, etiquetando sus críticas de racistas, misóginas y homófobas. Las élites políticas, lejanas, condescendientes y hablando en un lenguaje extraño (el de la identidad, la diversidad, el cosmopolitismo), han dejado de representarlos. La «América real», la «Little Britain», la «mayoría silenciosa» se volvió ruidosa, dio un golpe en la mesa y votó por el bando del *Leave* y por Trump, por Le Pen y por Wilders o Salvini.

Fue un voto expresivo y en clave cultural, nada instrumental, que canalizó una supuesta ira reprimida durante años: estamos hartos de la corrección política de las élites cosmopolitas y globalistas. Si la sociedad no hubiera construido un consenso artificial en torno a las minorías, la diversidad, el multiculturalismo y la corrección política, dice esta tesis, ni Trump ni el Brexit habrían vencido.

Este discurso tiene algo de razón. Quizá no ha habido suficiente pedagogía sobre los grandes cambios culturales, demográficos y sociales que se han producido en las sociedades occidentales en las últimas décadas. La diversidad, las sociedades abiertas, la inmigración son fenómenos positivos, pero eso no significa que todo el mundo lo vea así. La izquierda ha pecado de arrogancia al considerar que lo que es bueno para la sociedad no necesita explicarse, y ha dejado un hueco comunicativo que ha llenado la derecha populista, que tiene muchos conceptos (multiculturalismo, políticas de la identidad, corrección política, buenismo) para describir la ansiedad que producen los cambios culturales y sociales en algunos sectores de la sociedad. Quizá el concepto que más ha calado, por su ambigüedad, es el de

corrección política, que es casi tan polisémico como el populismo (con la diferencia de que hay más consenso académico sobre este último).

Es un término difícil de medir y definir. La corrección política no son solo las reglas de un juego amañado, un *establishment* podrido. Para los populistas, es también su lenguaje, el lenguaje de las élites. Es una especie de *newspeak* o neolengua, promovida por los medios progresistas y la política institucional, que obliga a cierto conformismo y establece una nueva ortodoxia progresista que nos impide decir la verdad, decir las cosas como son. Pero «decir las cosas como son» siempre ha significado «decir las cosas como yo quiero que sean». En la era de Trump y el Brexit, el concepto de corrección política se ha convertido en una especie de hombre del saco, y forma parte de una lucha por la hegemonía cultural.

Cuando la derecha populista demoniza la corrección política construye una gran mentira a partir de pequeñas verdades: es un fenómeno real y complejo, tanto lingüístico como moral, que tiene más que ver con los cambios culturales y demográficos, la psicología de masas, los debates y la libertad de expresión en sociedades abiertas y diversas que con una gran conspiración o una teoría total que explica la sociedad contemporánea, posmoderna y relativista, como han sugerido muchos críticos de la corrección política. Sin embargo, agrupar todo lo que no me gusta en una etiqueta es muy efectivo y económico.

Hay muchos autodenominados «políticamente incorrectos», pero nadie se etiqueta a sí mismo como «políticamente correcto». Si la izquierda que podría considerarse políticamente correcta aceptara el término, quizá lo describiría así: es el intento de corregir desigualdades e injusticias a través de los símbolos, la cultura y un lenguaje más respetuoso e inclusivo. Es un ideal regulativo que aspira a crear unas normas civilizadas para una sociedad plural. En teoría, aspira a la protección simbólica de minorías históricamente oprimidas, y es un signo de progreso que hay que celebrar. Es positivo que determinadas actitudes y palabras provoquen rechazo social: lo saben negros, homosexuales y mujeres. Como escribe Daniel Gascón en la revista *Letras Libres*, la corrección política

> señala lo que una sociedad considera aceptable en una conversación civilizada. Espera también cambiar las cosas, como una teoría de las ventanas rotas aplicada al lenguaje, y en ese sentido, con

> todos sus fallos, quizá sea más eficaz de lo que reconocen sus críticos. La premisa de esa conversación es el respeto a los individuos y las minorías, la convicción de la dignidad personal. Naturalmente, esa idea —como tantas cosas que hacen posible la vida civilizada— es una ficción, pero es una ficción por la que merece la pena luchar.[8]

Desde esta perspectiva, la corrección política es un fenómeno de izquierdas que proclama una especie de revolución cívica y de los modales, y lo hace en nombre de las minorías y los débiles. Como todos los ideales que buscan regular la sociedad, y como todos los grandes intentos de cambiar el comportamiento de la gente, es demasiado ingenua. Da demasiada importancia al lenguaje y a los símbolos. Los activistas de lo políticamente correcto caen con facilidad en el dogmatismo y el sectarismo cuando se encuentran ante un obstáculo. Piensan que su causa es la moralmente correcta, y que la justicia no puede esperar. Entonces es cuando el fenómeno se acerca a la descripción que hacen sus críticos: la corrección política se convierte en un moralismo dogmático.

En nombre de una supuesta pluralidad o tolerancia hacia las minorías, muchos de los defensores de la corrección política acaban proponiendo un modelo de sociedad muy cerrado, limitado y compartimentado. El impulso es a veces autoritario: lo que defendemos es innegociable, y no se puede debatir sobre ello. De eso se quejan, con razón, muchos liberales cuando critican la corrección política: aunque aspira a la convivencia en la diversidad, en ocasiones llega a ser iliberal porque reduce el pluralismo y la posibilidad del debate. Hay temas que no pueden cuestionarse, y quien los cuestiona es rápidamente etiquetado como intolerante.

Hay muchos ejemplos de reducción del debate en las universidades estadounidenses y británicas: la idea del *no platform*, que busca impedir la participación de ponentes polémicos u ofensivos en universidades; los *safe spaces* o lugares seguros de discriminación en universidades, que en cierto modo segregan por identidad; las acusaciones de *apropiación cultural* a quienes utilizan la herencia cultural de minorías para crear nuevas obras de arte; y en general la política de la identidad, que fragmenta a la población en compartimentos estancos. Detrás de estas demandas hay un interés legítimo y sincero por reducir la crueldad contra las minorías. No ponen en peligro la civilización occidental, y a menudo son más marginales de lo que

afirman la prensa y los políticamente incorrectos. Pero algo puede ser menos grave de lo que parece sin dejar de ser preocupante.

Más que la intención inicial, que suele ser ingenua y bondadosa, lo preocupante está en que estas reivindicaciones a menudo se convierten en un mandato moral irrenunciable. Esto ha desembocado en actitudes dogmáticas e incluso en linchamientos. Ha habido carreras destruidas por actitudes simplemente cuestionables o debatibles. La mentalidad tribal de ciertas comunidades que se ven a sí mismas virtuosas, y que consideran que sus posturas no admiten discusión, ha fomentado situaciones de injusticia. Hay una parte del activismo contemporáneo de izquierdas que asume como algo evidente la sabiduría de una masa concienciada, y no admite matices. La corrección política se convierte fácilmente en una ortodoxia que no emana de ningún poder establecido, sino de un consenso ilusorio construido por activistas hipermovilizados.

Este clima se enmarca en un viraje general en la política progresista desde un enfoque más material o de clase, guiado por grandes relatos unificadores y universales, hasta otro más identitario, cultural y segregado. Su centro está en la política de la identidad, la movilización política basada en características como la raza, el género y la orientación sexual en vez de en las distinciones clásicas del partido, la ideología o el interés económico. Aunque tradicionalmente ha sido la derecha la partidaria de la política de la identidad (el nacionalismo y el racismo son las políticas identitarias originales), en la actualidad es un fenómeno que generalmente se asocia a la izquierda. En cierto modo, responde a un aumento de la diversidad racial y sexual, y a una mayor aceptación de las minorías. La estrategia contemporánea de la política de la identidad busca visibilizar colectivos que no han formado parte del discurso dominante, e integrar en la acción colectiva a minorías que históricamente no han participado en ella.

Pero su uso se ha tergiversado y extendido a todos los aspectos de la política, y ha acabado convirtiéndose en una excusa para la autoindulgencia y el narcisismo político. La política de la identidad a menudo segmenta a la población en identidades cerradas que no suelen dialogar entre ellas. Uno habla desde su experiencia, que se dibuja como incomprensible para el otro. Los argumentos valen lo que vale la persona que los hace. Alguien que

pertenezca a una identidad aparentemente privilegiada (el privilegio aquí no es fácil de medir: no es económico, sino de etnia o género) no puede comprender la experiencia de alguien marginado o desfavorecido. En su versión más extrema, la política de la identidad desconfía de valores como la empatía o la compasión: en vez de ponerse en el lugar del otro, uno aspira a encontrarse a sí mismo y a los suyos. El debate se vuelve casi imposible: la exposición de las identidades ha sustituido los argumentos.

Hay algunos analistas que piensan que este giro cultural e identitario en la izquierda ha activado, en cierto modo, la respuesta populista en la derecha. Mark Lilla escribe en *El regreso liberal* que «en cuanto presentas un asunto exclusivamente en términos de identidad, invitas a que tu adversario haga lo mismo».[9] Cree que los debates esencialistas sobre identidad en la izquierda corren el riesgo de despertar el nativismo y los movimientos identitarios de derechas. Es una tesis que no está muy probada, y el supremacismo blanco no se ha inventado en tan poco tiempo. Además, la exagerada respuesta de Trump y el Brexit a la «dictadura de lo políticamente correcto» no significa que todas las apelaciones a la identidad sean idénticas, ni que cualquier apelación a la identidad sea igual de dañina por muy narcisista que sea. Los cosmopolitas y liberales que defienden el progreso y el multiculturalismo podrán ser elitistas y arrogantes, pero nunca serán supremacistas y desagradables como sus rivales, aparentemente igual de identitarios. Por otro lado, es innegable que desplazar todos los debates a la identidad aumenta la polarización y dificulta llegar a acuerdos. Se está reduciendo el espacio donde el debate es posible: la política es una guerra de posiciones, un conflicto agonista y total cada vez más cercano a la religión.

Una manera de comprender las nuevas guerras culturales está en la relación que tienen con el populismo y la política de la identidad. El populismo es más un estilo político que una ideología. El que ha triunfado en Occidente es generalmente de derechas, y se ha construido una identidad políticamente incorrecta. Por su parte, la política de la identidad es generalmente un fenómeno de izquierdas y su lenguaje o estilo político es la corrección política. Es una simplificación: existe incorrección política en la izquierda, y corrección política en la derecha. La corrección política es

transversal, y a menudo puede traducirse simplemente por un moralismo dogmático. También es cierto que los críticos con la incorrección política se vuelven políticamente correctos cuando les beneficia. Al fin y al cabo, uno es políticamente correcto con los suyos e incorrecto con los demás. Pero estas pautas nos sirven como guía en el caos. En las guerras culturales contemporáneas, la nueva izquierda es políticamente correcta y conservadora, porque busca conservar el bienestar conseguido, y se ha apropiado de valores tradicionalmente conservadores como la seguridad y la protección; la nueva derecha, por su parte, es políticamente incorrecta, rupturista y heterodoxa, y lucha contra lo que considera una ortodoxia progresista opresiva. Se han invertido los roles clásicos: hoy la derecha es punk y la izquierda, puritana.

1

Crisis e incertidumbre

Si no se hubiera producido la crisis del 2008, quizá no estaríamos hablando hoy de populismo. La Gran Recesión comenzó como una crisis financiera, con la caída de varios bancos; se interpretó como una crisis fiscal, y por eso se tomaron medidas de austeridad y se realizaron recortes; y desembocó en una crisis política que ha sacudido la política occidental y ha dañado radicalmente la confianza en el sistema.

En pocos años, la desigualdad ha aumentado profundamente, se ha reducido el gasto público, se han perdido millones de empleos y los nuevos que se han creado han sido en esencia precarios. Esto ha sucedido, además, en mitad de una revolución tecnológica que va a destruir millones de puestos de trabajo, y en una etapa del capitalismo de muy bajo crecimiento económico. En las dos décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos creció un 4 por ciento de media al año; Francia, un 5 por ciento. En las últimas dos décadas, en cambio, Estados Unidos ha crecido un 2 por ciento de media al año, y Francia un 1,5 por ciento.[1] Algunos analistas alertan del riesgo de que ese bajo crecimiento se cronifique, inaugurando una era de «estancamiento secular», una especie de sistema con muy bajo crecimiento pero «abundancia masiva donde las reglas tradicionales del capitalismo ya no se aplican», como dice el economista Branko Milanovic. «Es algo así como un mundo con una temperatura de cero absoluto, o un mundo donde el tiempo y la energía se convierten en una.»[2]

No solo se ha estancado el crecimiento, sino también los salarios. La globalización ha sido muy positiva a nivel general, pero negativa para los

países ricos. Dice David Lizoain en *El fin del primer mundo* que «la media de ingresos de los hombres en edad laboral en Estados Unidos se ha estancado, increíblemente, durante los últimos cincuenta años. En Reino Unido, la última década ha sido la peor de los dos últimos siglos en cuanto a crecimiento de los salarios se refiere».[3] Entre 1935 y 1960, los estándares de vida del hogar estadounidense medio se multiplicaron por dos. Entre 1960 y 1980, se multiplicaron por dos otra vez. Desde 1985 a hoy, sin embargo, se han congelado.

Este estancamiento, tanto en crecimiento como en salarios, tiene su efecto en la desigualdad, que ha crecido radicalmente en la última década y es el gran problema de nuestra época. Como ha explicado Thomas Piketty, vivimos en una nueva era dorada, como la de finales del siglo XIX, dominada por oligopolios, con el capital concentrado en pocas manos y, sobre todo, marcado por la riqueza heredada, que ha creado una especie de capitalismo «patrimonialista».

Los muy ricos han sido casi inmunes a la crisis. En ocasiones, incluso, se han beneficiado de ella. La recuperación económica tras el *crash* de 2008 benefició primero a los más ricos. En Estados Unidos, un 91 por ciento de los ingresos que se obtuvieron en los primeros años de la recuperación fue a parar al 1 por ciento más rico.[4] Y el sistema no ha cambiado mucho. Los verdaderos culpables no pagaron los platos rotos (hubo banqueros responsables de prácticas financieras que contribuyeron a la crisis que no solo no fueron amonestados, sino que recibieron bonus exorbitados). En cierto modo, seguimos siendo igual de vulnerables que antes de la crisis.

El capitalismo no ha sufrido una remodelación total, como la que propuso Nicolas Sarkozy tras el hundimiento de Lehman Brothers. Lo que sí ha cambiado es la percepción que tienen millones de personas de lo que es el mundo y la política. Hoy tenemos la impresión de que vivimos, como dice el escritor John Lanchester,

> en un sistema económico y no en un sistema político. [Los jóvenes] piensan en puestos de trabajo, en pagar el alquiler y en si alguna vez tendrán una casa propia y, cada vez más, en deuda estudiantil, y no creen que la política tenga nada que decirles sobre esas cosas. Eso es porque la economía es la misma independientemente del partido que esté en el gobierno.[5]

Millones de votantes creen que vivimos en un sistema económico porque han visto que la política no funciona o, como mínimo, que parece incapaz de modificar grandes movimientos e inercias económicas. Es, sencillamente, la gestión administrativa del *statu quo*. Esto ha convertido a los precarios económicos también en precarios políticos, que sienten que las decisiones que les conciernen se toman demasiado lejos o que no se les escucha. Han perdido la esperanza en la política, pero también en la democracia. Como explica el politólogo Yascha Mounk, ha aumentado el número de votantes que prefiere un líder fuerte que no se preocupe por el parlamento o las elecciones. La democracia se ha «vaciado» y, ahora, según el sociólogo Oliver Nachtwey, «se muestra como un compromiso o arreglo paradójico: los ciudadanos tienen en gran estima la democracia en el plano ideal, pero esperan cada vez menos de ella en el plano real y concreto».[6]

La democracia liberal nos gustaba antes no porque fuéramos racionales y cautos, y pensáramos que era el mejor sistema, sino porque nos proporcionaba bienestar, progreso y seguridad. Ahora ya no es capaz. Hemos descubierto que la promesa de una vida siempre mejor, de que viviríamos mejor que nuestros padres, es falsa. El relato de una modernidad basada en la idea del progreso constante ha fracasado, y estamos en lo que Nachtwey ha denominado «modernidad regresiva». «Los nuevos conflictos —dice—, no surgen *aunque*, sino más bien *porque* en nuestra sociedad la movilidad social hacia arriba es, como nunca antes, la norma social principal.»[7] El pacto se ha roto.

Los ¿perdedores? de la globalización

Millones de ciudadanos han dejado de sentirse representados por el sistema. Creen que las élites políticas no han sabido hacer su trabajo, o al menos no han sabido explicar lo que ocurría o podía ocurrir. Muchos tienen una percepción sincera de que han sido dejados atrás, y de que su capacidad para cambiar su situación es mínima. En parte, tienen razón. La política se ha hecho más compleja y muchas decisiones importantes se toman en órganos no democráticos, o tan alejados de la ciudadanía que parecen

instituciones tecnocráticas. A menudo esto es positivo: hay instituciones que deben ser contramayoritarias para que no se usen de manera partidista, como los bancos centrales. Y las democracias liberales necesitan contrapesos para defender los derechos individuales frente a las mayorías. Hay derechos que no dependen de lo que vote la gente. Pero la tecnocratización de la política no ha traído unos resultados excelentes. Como dice José Fernández-Albertos en *Antisistema*, hay que reconocer

> los posibles daños colaterales que estos cambios políticos e institucionales han provocado en términos de legitimidad, reconocimiento y acceso a la toma de decisiones de determinados grupos. Porque sin este ejercicio nos resultará imposible entender por qué los *precarios económicos* pueden estar convirtiéndose en *precarios políticos*, algo inaceptable en términos democráticos y explosivo en términos prácticos.[8]

Estos precarios políticos piensan que nadie les ha explicado nada: la sociedad ha cambiado y nadie nos ha avisado. Ha fallado la pedagogía liberal. En ocasiones ni siquiera ha habido pedagogía, sino simplemente silencio. La globalización, la creciente diversidad racial y de género, el multiculturalismo, fenómenos en general positivos, se han dado por hechos, simplemente porque creímos que lo bueno no necesita explicarse. Como dice Zygmunt Bauman en *Comunidad*, «la invocación al "multiculturalismo", en boca de las clases cultas, esa encarnación contemporánea de los intelectuales modernos, significa: "Lo siento, no podemos sacarte del lío en el que estás metido". Sí, hay confusión sobre los valores, sobre el significado de "ser humano", sobre las formas adecuadas de convivir; pero de ti depende arreglártelas a tu modo y atenerte a las consecuencias en el caso de que no te satisfagan los resultados».[9]

Ante esta situación, este nuevo electorado se ha dejado llevar por el catastrofismo y por discursos populistas y xenófobos, que han explotado el resentimiento cultural. Los populismos han surgido para cubrir un hueco comunicativo y de liderazgo. Salvo excepciones, como Podemos y Syriza, las opciones populistas que han tenido éxito han sido de derechas. Han sabido combinar un discurso popular y antielitista con otro xenófobo y autoritario, se han apropiado del lenguaje de la democracia a pesar de desconfiar de ella y han defendido un chovinismo del bienestar: redistribución económica solo para los nuestros. Pero quizá lo más

importante es que han sabido leer su época. Han identificado un miedo que iba más allá de lo económico, y lo han explotado sin escrúpulos. Han visto que muchos cambios sociales y culturales (el feminismo, la inmigración, la globalización cultural, el multiculturalismo), a menudo consecuencia del progreso moral de la sociedad, provocan ansiedad en determinados electorados.

Los populismos han contribuido a que la brecha entre ciudadanos y dirigentes se amplíe, pero también han creado una nueva, en un eje cultural: entre globalistas y nacionalistas, o cosmopolitas y comunitaristas. Esta brecha se ha dado también entre unas ciudades liberales y unas poblaciones rurales más nacionalistas. Pero a menudo ha sido una brecha de percepciones, más que de realidades.

El miedo que canaliza el voto populista suele ser infundado. Los populistas lo han explotado e instrumentalizado, y a veces construido desde cero. Los más críticos con la inmigración suelen provenir de zonas que no tienen apenas experiencia ni contacto con inmigrantes. La construcción del mito ha sido muy poderosa: se han usado eufemismos y el argumento de «recuperar el control» y la soberanía. La crítica a la inmigración se ha camuflado de lucha democrática y soberana.

Una de las hipótesis del voto populista es la de la «revuelta cultural». Es una tesis que afirma que el ascenso de líderes xenófobos y autoritarios tiene que ver con una pérdida de estatus o hegemonía cultural, y con la activación de una serie de valores tradicionales y autoritarios en una población étnicamente homogénea a la que le asusta la inmigración y determinados cambios demográficos. Según un estudio de Gallup en Estados Unidos, «el aislamiento racial y étnico de la población blanca a nivel de código postal [mirando barrio a barrio] es uno de los predictores más fuertes del apoyo a Trump».[10] La verdadera coalición de votantes de Trump era una coalición blanca, y no tenía nada que ver con obreros y una clase baja perdedora de la globalización, como se anunció. Según un análisis de The *Monkey Cage*, la web de análisis político de The *Washington Post*, Trump ganó sobre todo gracias al voto rico republicano: «El relato que atribuye la victoria de Trump a una "coalición de votantes blancos de clase trabajadora" simplemente no encaja con los datos de la elección de 2016. Según un

estudio, los votantes blancos no-hispánicos sin educación universitaria y que ganaban menos que el hogar medio solo representaban un 25 por ciento de los votantes de Trump. Está muy lejos de la victoria de la clase trabajadora que muchos periodistas imaginaron».[11]

Pero que los votantes de Trump no hayan sido los más pobres no significa que la economía no haya jugado un papel. Como explica el politólogo José Fernández-Albertos, el Partido Republicano ha conseguido atraer a nuevos votantes precarios a la vez que ha conseguido mantener a los de rentas altas, electorado clásico del partido. Muchos votantes de Trump son de clase media y algunos tienen rentas de más de cincuenta mil dólares anuales, pero viven en entornos con cada vez mayor depresión económica y muy afectados negativamente por la globalización. Y, sobre todo, está la sensación de que tu voz no es escuchada: los votantes populistas quizá no sean precarios económicos, pero sí perciben que son precarios políticos.

Uno de los problemas que plantea la tesis cultural es que no tiene una solución como la económica. Es en cierto modo paralizante. Si una de las causas del voto a partidos populistas es el miedo a la pérdida de poder adquisitivo, la solución es recuperar el papel redistributivo de los estados. En cambio, si el problema es exclusivamente cultural, las soluciones parecen más abstractas. Señalar los prejuicios y etiquetar a millones de votantes de racistas o reaccionarios no parece la mejor idea para recuperarlos. Pero esta ha sido la estrategia de una parte de la izquierda, que, como dice el filósofo Daniel Innerarity, «rehúye todo debate acerca de la realidad concreta de una sociedad multicultural en la que no todos los conflictos se deben a una motivación xenófoba, como si no hubiera más dificultades para la integración que las originadas por los comportamientos racistas».[12]

El psicólogo social Jonathan Haidt dice que «los que consideran que el sentimiento antiinmigrante es simple racismo han olvidado varios aspectos importantes de la psicología moral con respecto a la necesidad humana general de vivir en un orden moral estable y coherente».[13] Es cierto que existe una parte de la población con tendencias autoritarias que tiene miedo a la inmigración, y que es proclive a discursos populistas y xenófobos, e

incluso hacia el fascismo. Pero a veces esta tesis puede ser una manera de escurrir el bulto y eludir responsabilidades. Como dice Haidt,

> los globalistas a menudo apoyan niveles altos de inmigración y reducciones en la soberanía nacional; tienden a ver las entidades transnacionales como la Unión Europea como moralmente superiores a los Estados nación; y desprecian a los nacionalistas y a su patriotismo como «racismo puro y simple». Estas acciones pulsan el botón de «amenaza normativa» en las mentes de aquellos que están predispuestos al autoritarismo, y además pueden conducir a los conservadores del *statu quo* a unirse a los autoritarios en la lucha contra los globalistas y sus proyectos universalistas.[14]

Esa «amenaza normativa» es casi como un botón que, al pulsarse, activara tendencias autoritarias. Karen Stenner, que escribió *The authoritarian dynamic* en 2005 y acuñó el término, cree que el autoritarismo no es tanto un rasgo de carácter como una «predisposición psicológica». Cuando determinados individuos perciben que su orden moral está en peligro (por la inmigración, el discurso de la diversidad, el multiculturalismo o demás valores éticos)y se sienten amenazados, se centran en defender a los suyos, echar a los de fuera y castigar las desviaciones dentro del grupo. Es decir, se vuelven autoritarios y se sienten atraídos por discursos populistas. La tesis de la «amenaza normativa» explicaría por qué individuos aparentemente tolerantes acaban seducidos por el populismo y el nacionalismo.

2

La rebelión de los auténticos

El futuro ha muerto, y estamos perplejos y desorientados. No sabemos si estamos en un *interregno,* como decía Gramsci («El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos») o si esto es un «nuevo normal». Si solo es un *impasse*, tampoco sabemos muy bien cómo salir de él. Estamos en lo que Daniel Innerarity denomina «el ocaso de la voluntad política»: «El desconcierto no es solo desconocimiento, sino también una desorientación que afecta a la voluntad».[1] En el primer párrafo de *Política para perplejos*, Innerarity hace un excelente resumen de nuestras época:

> Si hubiera que sintetizar el carácter del mundo en el que vivimos yo diría que estamos en una época de incertidumbre. Los seres humanos de sociedades anteriores a la nuestra han vivido con un futuro tal vez más sombrío, pero la estabilidad de sus condiciones vitales —por muy negativas que fueran— les permitía pensar que el porvenir no les iba a deparar demasiadas sorpresas. Podían pasar hambre y sufrir la opresión, pero no estaban perplejos.[2]

La sociedad ha cambiado de una manera radical en las últimas décadas, e incluso en los últimos años. Si la nostalgia es una actitud universal y atemporal, que forma parte de la condición humana, ahora da la sensación de que la nostalgia es cada vez más precoz: las cosas cambian tan rápido que añoramos lo perdido mucho antes. Los cambios radicales suceden frente a nuestros ojos, en pocas generaciones o incluso dentro de generaciones.

Hannah Arendt decía en *La condición humana* que «la realidad y confiabilidad del mundo humano se basan en que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, e incluso que

quienes las producen».[3] La modernidad acabó con esa percepción de orden. En *La ética de la autenticidad*, Charles Taylor explica que

> la libertad moderna se ganó rompiendo con los horizontes morales viejos. La gente solía creer que formaba parte de un orden superior. En algunos casos, era un orden cósmico, una «gran cadena del ser». Este orden jerárquico en el universo tenía un reflejo en las jerarquías de la sociedad humana. La gente solía estar atada a un lugar dado, a un rol y una estación que era apropiadamente suya y de la que resultaba casi impensable desviarse. La libertad moderna surgió para desacreditar esos órdenes. Pero al mismo tiempo que nos restringía, estos órdenes daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social. Las cosas que nos rodean no eran solo materias primas potenciales o instrumentos para nuestros proyectos, sino que tenían un significado según su lugar en la cadena del ser.[4]

La posmodernidad, o como queramos llamar a las últimas décadas del siglo XX y el principio del siglo XXI, con su capitalismo acelerado, su revolución tecnológica y su hiperglobalización, ha roto aún más las cadenas que nos ataban a un lugar, a un trabajo, incluso a un mundo externo estable y previsible. Esto nos ha dejado perplejos y nos ha paralizado en un presente eterno.

Hoy, en Occidente, la idea de un progreso irreversible es cuestionable. Ya no hay una ilusión por el futuro. Como escriben Máriam Martínez-Bascuñán y Fernando Vallespín en *Populismos*, «el problema no es tanto la conciencia de un presente peor —que no lo es— respecto a un supuesto pasado mejor, sino el temor al futuro. En otras palabras, el pasado al menos se experimentaba como abierto al porvenir, algo de lo que se siente huérfano el presente, nuestro mundo contemporáneo». [5]

Ante esto, el populismo ha surgido con una oferta atractiva. No tiene que ver con reformas, con cambios estructurales o sistémicos, sino con la autoestima. En un contexto de erosión de las comunidades, de pérdida de sentido, de precariedad, de desigualdades, de descontento generalizado con la democracia, el populismo promete que es posible «reconstruir la unidad y *autenticidad* perdidas», como escriben Bascuñán y Vallespín. Promete una vuelta a la prosperidad, pero también una especie de estabilidad emocional.

El populismo se presenta como una vuelta a lo auténtico, y la autenticidad es la verdadera quimera del ciudadano moderno. Puede ser nostalgia reaccionaria, pero puede ser también algo innovador, rupturista,

utópico. Lo auténtico es la vuelta a las raíces, pero es también lo nuevo y puro. Lo auténtico puede ser reaccionario, pero también una crítica a lo anticuado. Es una nostalgia, pero también un utopismo. El nacionalismo más reaccionario puede ser «autenticista», pero también el utopismo libertario de Silicon Valley.

La búsqueda de lo auténtico es lo que nos hace (pos)modernos. Es el deseo, como explicaba el escritor Lionel Trilling, de «probar que no solo somos buenos, sino verdaderos, verdaderos con nosotros mismos, verdaderos con nuestra naturaleza, verdaderos quizá también con cierta noción que tenemos sobre cómo deberían ser los seres humanos».[6] Surge de la sensación de que las sociedades cubren con un velo hipócrita lo real, lo verdadero, y que la vida es el intento de quitar ese velo y desvelar lo auténtico. La vida está en otra parte.

En cierto modo, el «autenticismo» es una especie de romanticismo. En *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*, el ensayista Mark Lilla dice que el romanticismo político

> es más un estado de ánimo que un conjunto de ideas, una sensibilidad que colorea la forma en que la gente piensa sobre sí misma y sobre su relación con la sociedad. Los románticos contemplan la sociedad como algo dudoso, como un sacrificio impuesto que aliena al ser individual de sí mismo, trazando líneas arbitrarias, creando cercados y obligándonos a meternos en disfraces que nosotros no hemos hecho. […] Hace que olvidemos quiénes somos y nos inhibe a la hora de explorar aquello en lo que nos podríamos convertir. Lo que buscan los románticos es más difícil de definir o de articular. Sus nombres son legión: «autenticidad», «transparencia», «espontaneidad», «plenitud», «liberación». Que el mundo sea uno.[7]

En la búsqueda de la autenticidad coinciden reaccionarios clásicos, hípsters, populistas, utopistas y milenaristas, nacionalistas, desencantados con el mundo moderno pero también todo hijo de vecino. El discurso de lo auténtico no está constreñido a animales políticos extraños, a tribus concretas, sino que permea en todo el discurso cultural contemporáneo. ¿Qué es el discurso de lo «natural» y «ecológico» sino un romanticismo o un «autenticismo»? Detrás de productos culturales como el cine de superhéroes, ¿no se esconde una búsqueda de autenticidad y un retorno a la infancia? ¿Qué son las políticas de la identidad o la perenne obsesión por la identidad individual sino un deseo de autenticidad? O el debate de la

apropiación cultural, que busca mantener en formol las identidades culturales y aspira a conservar todo en una pureza ficticia y artificial.

En *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*, José Luis Pardo habla de la «nostalgia de autenticidad», y de cómo las utopías contemporáneas, en especial el comunismo, se han convertido en un tipo de populismo basado en la autenticidad. «Me refiero, con esta expresión [nostalgia de autenticidad], a una queja contra el Estado Moderno, especialmente en su configuración como "Estado democrático de derecho", al que se hace responsable de cierta pérdida de autenticidad en la política (*i.e.*, de cierto *olvido* de lo que está en juego en la actividad política).»[8] Pardo comienza su libro con una conferencia en la Universidad Complutense a la que acude un pensador francés a hablar del comunismo. Los jóvenes, pero también los profesores presentes (Pardo parece que habla de Podemos sin mencionarlo), se deleitan con la reivindicación simbólica del comunismo, pero casi más con la simple invocación de la palabra, como si fuera un pequeño acto de rebeldía políticamente incorrecta.

> Entre los jóvenes asistentes a aquella conferencia se expandía la sensación de que la experiencia política de sus padres había sido un completo fracaso: no habrían conseguido liquidar realmente el franquismo ni establecer una democracia *real*, sino únicamente una fachada que disimulaba una trama de banqueros codiciosos, políticos corruptos y periodistas vendidos […]. Se sentían, pues, llamados a «repetir» la experiencia política de sus padres, desde el principio y esta vez con éxito, emprendiendo un proceso constituyente que garantizase la «transición definitiva» a una democracia auténtica.[9]

Muchas utopías políticas contemporáneas, como el comunismo, no buscan la ruptura para crear algo completamente nuevo, sino que intentan recuperar una utopía frustrada. Suponen una mezcla entre reacción y revolución. El reaccionario sabe el momento en el que todo se fue al traste y quiere volver al pasado para evitar que la historia siga su curso; para, como decía el texto fundacional de la revista conservadora *The National Review*, plantarse frente a la historia y gritar ¡STOP! El revolucionario quiere hacer lo mismo, quiere esa vuelta atrás, pero no para quedarse, sino para tomar el camino correcto hacia el paraíso.

El discurso auténtico contemporáneo critica una modernidad demasiado racional, tecnificada, positivista, utilitarista. Se han perdido las esencias, lo natural, lo familiar. Ahora todo es falso, hipócrita, un anuncio publicitario. Es un discurso que cae con facilidad en la nostalgia de un mundo que nunca existió: antes la gente era más amable, cercana. En el metro la gente charlaba, leía e intercambiaba experiencias, mientras que ahora está absorta en sus móviles.

El populismo ha recogido ese sentimiento, tan generalizado, y promete recuperar, o alcanzar, lo *real*, lo *auténtico*. Nadie sabe exactamente a lo que se refiere. Aunque suele recurrir a pasados gloriosos o naciones míticas, no se ciñe exclusivamente a eso. El populismo no es nacionalismo. El populismo es un nacionalismo sin nación. Construye la ilusión de un orden estable, cercano, familiar, pero no lo hace a partir de un pasado ideal. Apela a emociones primarias, explota el victimismo y usa la retórica de lo auténtico, que es tan transversal como el propio populismo y la gran tentación del individuo moderno.

Populismo de autoayuda

El populismo, en general, no plantea tanto un cambio de estructura como de superestructura: al fin las cosas van a tener sentido. El concepto es invocado por unos y otros indiscriminadamente, y a veces va acompañado de adjetivos como «punitivo», «judicial», «geopolítico». Su significado es ambiguo y da lugar a muchos malentendidos. A menudo se usa para denunciar la demagogia y la mentira, y como todo concepto que llega al debate público acaba desvirtuado, usado como arma política, y pierde su sentido. Populismo es en el debate contemporáneo occidental un mero instrumento, un significante vacío para las guerras culturales y políticas. En la academia, en cambio, existe cierto consenso a la hora de definirlo.

No hay un populismo único y homogéneo. Y, sin embargo, puede reducirse a unas características concretas. Umberto Eco, al analizar las diversas y a veces contradictorias formas que toma el fascismo, escribió que este «era un "descoyuntamiento organizado", una confusión estructurada. El

fascismo filosóficamente era desvencijado, pero desde el punto de vista emotivo estaba ensamblado firmemente con algunos arquetipos […]. El término fascismo se adapta a todo porque es posible eliminar de un régimen fascista uno o más aspectos, y siempre podremos reconocerlo como fascista».[10] Algo similar, salvando las distancias, ocurre con el populismo y sus diversas caras. Si le quitas a un régimen o partido populista uno o más aspectos, sigue siendo populista.

Quizá la definición más acertada de populismo es la que habla de una ideología *blanda* o *débil* que plantea la política como un conflicto entre un pueblo virtuoso frente a una élite corrupta. Es un «nosotros» contra «ellos» en el que el «ellos», el otro, no solo es contrincante o adversario, sino enemigo ilegítimo. El populismo rechaza la mediación de la democracia representativa y su pluralismo: los políticos, las instituciones y el Estado liberal en general. Cree que el pueblo puede gobernarse a sí mismo, aunque para ello necesita un líder carismático que le represente. Este mesías no agrega las preferencias o demandas variadas de la población y las intenta resolver, como hace un político al uso y ocurre en la política institucional y liberal, sino que las mete a todas en un solo paquete: la idea de «pueblo». El pueblo puro quiere recuperar su soberanía, una especie de autogobierno abstracto, mediante la voluntad general. Querer es poder, piensa el populista, y si las cosas no cambian es porque no se quiere realmente.

Esa construcción de un pueblo perfecto se realiza afectiva y emocionalmente. El populismo rechaza el racionalismo; rechaza, en general, la complejidad. Como escribe José Luis Villacañas en su obra *Populismo*, «es la teoría política que siempre ha sabido que la razón es un bien escaso e improbable».[11] Asume que el votante racional no existe. Y no aspira a él, tampoco. El pueblo en su estado actual es ya la mejor versión sí mismo. Y, a la vez, es algo en constante construcción. El pueblo se construye con relatos y metáforas, más que con razones. Es decir, se construye lingüísticamente. Según Villacañas,

> el populismo es ante todo una construcción lingüística y asume esta racionalidad propia. […] Dispone de una política comunicativa ultramoderna dirigida al afecto, al sentimiento, a la teatralidad y a la espectacularidad, lo que podemos llamar producción de homogeneidad, de algo

> común. Sabe algo: que el lenguaje tiene una gran capacidad de producir efectos sociales, sentimientos, imitaciones.[12]

El populismo se plantea como una especie de hiperdemocracia basada casi exclusivamente en el *énfasis* y en una retórica *auténtica*. El líder carismático gritará más que nadie, y sonará sincero y auténtico, y por eso estará diciendo la verdad. La retórica auténtica es lo que presentan los autodenominados «políticamente incorrectos» como una de sus señas de identidad: decimos las cosas claras, las cosas como son, y las decimos sin complejos. Sin pelos en la lengua.

Populistas incorrectos

Nos han robado el trabajo, el bienestar, la estabilidad, y encima también el lenguaje y las palabras que usamos para quejarnos. Las élites y su corrección política nos han arrebatado la libertad de expresión, la libertad de decir lo que pensamos y sentimos sin miedo a represalias. La policía del lenguaje y el pensamiento está al acecho, asfixiando la democracia. Esta es una sensación muy extendida entre los votantes populistas occidentales. Piensan que ya no se dicen las cosas claras, que todo está envuelto en eufemismos engañosos. Las élites y los políticos usan la retórica para manipular, para vender promesas vacías, solo para que les votemos. Se esconden tras conceptos y términos incomprensibles, tras una retórica acartonada que no suena sincera, sino demasiado preparada, poco espontánea.

En cambio, los populistas incorrectos como Trump, Bolsonaro, Salvini, Orbán llegaron al poder diciendo «las cosas como son». Son espontáneos, políticamente incorrectos, no dicen lo que se supone que tienen que decir y se ríen de las formas de la política convencional. Han llegado para acabar con la dictadura de la corrección política, el lenguaje que utilizan las élites para ocultar la verdad al pueblo. A través de la incorrección política, estos líderes destapan con verdades incómodas el vodevil de la política institucional, las élites y el *establishment*. Muestran la realidad desnuda y

señalan claramente al enemigo. La incorrección política es una impugnación y una manera simbólica de luchar contra el *establishment*.

El populista incorrecto se vende como alguien poco sofisticado que simplemente expone cosas de «sentido común». Defiende a la «mayoría silenciosa» que ostenta ese sentido común, unos valores naturales, obvios e inmutables que los políticos han olvidado en su búsqueda del poder. Al defender el sentido común no defiende una preferencia, una decisión individual, sino algo en cierto modo impersonal, objetivo, innegociable. Lo que siente como cierto y correcto no solo es verdadero y correcto para él, lo es para todo el mundo. El bien común es en realidad una extensión de un bien particular: lo que me funciona a mí necesariamente ha de funcionarle a todo el mundo.

Y afirmar lo contrario es negar la realidad. A veces, los políticamente incorrectos creen que muchos de sus críticos no son sinceros, que ocultan lo que realmente piensan tras sus complejos y su corrección política. No es que opinen distinto, es que no se atreven a decir la verdad. No hay otra explicación a su lenguaje timorato, piensan. El populista incorrecto define la corrección política casi como una enfermedad que nubla el juicio. Él llega para aclarar las cosas.

La discrepancia solo puede ser deshonesta. Es una visión profundamente antipolítica: los nuevos políticos populistas piensan que están defendiendo verdades tan obvias que están fuera del debate. Esto a menudo es una manera de silenciar al adversario. La incorrección política surge como respuesta a una aparente amenaza de censura, una nueva ortodoxia que impide describir la realidad tal y como es, sin artificio, pero rápidamente se desvela como un tapón argumentativo. Como dice la periodista Moira Weigel:

> Jugar la carta de la incorrección política en respuesta a una pregunta legítima sobre política es cerrar la discusión del mismo modo que los oponentes de la corrección política han acusado de hacer a los progresistas e izquierdistas. Es una manera de evitar los debates declarando que el tema es tan trivial o tan contrario al sentido común que no tiene sentido discutirlo. El impulso es autoritario. Al presentarse a sí mismo como el defensor del sentido común, Trump se permite saltarse completamente la política.[13]

La política y el debate son un estorbo y una distracción en la lógica del populista incorrecto, que pone las emociones y las pasiones por encima del funcionamiento democrático. Para el votante populista, el lenguaje espontáneo, incendiario, directo de los populistas incorrectos es suficiente para confiar en ellos. Es una muestra de integridad y autenticidad, algo que ha perdido la política contemporánea «El autenticista defiende la simplicidad del lenguaje, —dice Mark Thompson en *Sin palabras*—, no porque valora la razón, sino porque asocia la expresión sencilla con una emoción sincera y con al menos la apariencia de estar dispuesto a comprometerse con los miembros más bajos de esa comunidad escogida.»[14] Si alguien suena tan auténtico no puede estar mintiendo. El votante populista que aprecia la autenticidad de los populistas hace una asociación directa entre sinceridad y verdad. En su libro *The Politics of Sincerity. Plato, Frank Speech, and Democratic Judgment*, Elizabeth Markovits explica esta lógica:

> Como el hablante sincero desprecia el artificio, es capaz de ver el mundo de manera clara, mientras que quienes usan la retórica son prisioneros de ilusiones verbales. Esta es la queja de los críticos de la «corrección política». Según estos, [los políticamente correctos] han construido un mundo artificial a través del discurso y no están dispuestos a decir lo que realmente existe, y en su lugar hacen retorcidos esfuerzos retóricos para evitar la ofensa. En cambio, el hablante sincero puede ver el mundo tal y como es. No está atrapado por ilusiones discursivas y confusión psicológica, sino que tiene una visión clara del *mundo real*. Si este hablante puede ver el mundo con claridad, ¿por qué no confiar en él? Y como es suficientemente valiente como para rechazar las normas de decoro y decir las cosas como son, demuestra su compromiso con la verdad.[15]

El votante populista ve a un líder auténtico, fresco, que dice lo que todos callan. Da igual si suelta barbaridades, el caso es que no se ciñe al guion. Esta espontaneidad y autenticidad parece sincera, su enfado y énfasis no son sobreactuados. Por eso confía en él. La clave está en el individuo, en su vehemencia, en su liderazgo heterodoxo y espontáneo. «La autenticidad del individuo es la medida de validación, y el hablante sincero es alguien con un yo auténtico y unitario»,[16] dice Markovits.

El populista incorrecto, auténtico, no necesita persuadir porque solo dice la verdad. Dice «verdades como puños». Es un emisor, un traductor, de la realidad y de su experiencia. Trump no necesita intermediarios, no necesita guiones ni teleprónter, dice lo que siente en cada momento, que

coincide con lo que hay que decir, con lo que está en la cabeza del pueblo y este no se atreve a verbalizar. «Para el autenticista —escribe Mark Thompson—, lo que importa no es el argumento, sino la historia: sus "verdades" están indisolublemente unidas al relato que cuenta sobre su comunidad. La facticidad de una afirmación importa menos que si encaja con el relato. Si algo lo sentimos como verdadero, entonces de algún modo tiene que ser verdadero.»[17] Los políticamente incorrectos nos gustan porque nos dicen que la verdad es, casualmente, justo lo que ya pensábamos.

En esta lógica, la verdad y la mentira dependen de lo que sentimos. A menudo esto se ha definido como «posverdad», que el diccionario de Oxford define como el contexto en el que «los hechos objetivos son menos influyentes en moldear la opinión pública que las apelaciones a la emoción o las creencias personales». El filósofo Kenan Malik habla de «relativismo epistémico» para definir la posverdad contemporánea: no hay verdades ni mentiras, sino perspectivas. Es una herencia del posmodernismo: «Cada humano habla solo desde una perspectiva particular, una perspectiva construida a partir de una experiencia específica, una cultura y una identidad. La "verdad" es necesariamente local, y específica para comunidades o culturas particulares».[18]

Hay otros autores que hablan de «epistemología tribal»: «La información se evalúa no según la conformidad a estándares comunes de evidencias o a una correspondencia con una comprensión común del mundo, sino que se basa en si apoya los objetivos y valores de nuestra tribu y está asegurada por los líderes tribales».[19] Si lo dicen los míos, es verdad; si lo dicen los otros, es mentira. Y punto. Como dijo Rush Limbaugh, un locutor estadounidense de derechas y conspiranoico:

> Vivimos en dos universos. Uno de esos universos es una mentira. Uno de esos universos es una completa mentira. Todo lo gobernado, dominado y controlado por la izquierda aquí y alrededor del mundo es una mentira. El otro universo es donde estamos y es donde la realidad es dominante y lidiamos con ella. Y raramente esos dos universos se solapan.[20]

Rimbaugh representa un pensamiento conspiranoico en la derecha estadounidense que ha crecido de manera radical desde el surgimiento del

Tea Party. Antes era minoritario, pero ha ido poco a poco haciéndose *mainstream*. Hoy lo representa el presidente del país. Es una derecha populista que, a pesar de considerarse la enemiga número uno de la izquierda posmoderna, es en la actualidad quizá más posmoderna que nadie. Los relativistas, posmodernos, maestros del eufemismo y la ocultación, iliberales y contrarios a los ideales de la Ilustración son hoy sobre todo los trumpistas, que desprecian la ciencia porque piensan que está comprada por la izquierda, no atienden a datos empíricos sobre mortalidad y armas o sobre inmigración y delitos, y creen en conspiraciones de las élites globalistas. Como dice la periodista de The *New York Times* Michiko Kakutani en *The Death of Truth*:

> Durante la primera oleada de guerras culturales, muchos en la nueva izquierda rechazaban los ideales de la Ilustración como vestigios de un pensamiento antiguo, patriarcal e imperialista. Hoy, esos ideales de razón y progreso son atacados en la derecha como parte de un plan progresista para socavar los valores tradicionales o son señales sospechosas de un elitismo de intelectuales de la costa este.[21]

Muchas mentiras flagrantes de Trump o los *leavers* en realidad sirven para cohesionar, son mentiras tribales. Ayudan a los simpatizantes del líder populista a saber hacia dónde han de mirar, hacia dónde enfocar su odio. Obama no hackeó a Trump durante las elecciones, pero eso no importa: el votante sabe que, aunque no lo hiciera, seguro que lo pensó o que, en un contexto político de volatilidad, de descrédito de la verdad, de hackeo, espías y polarización, todo es posible, todo es imaginable. Nunca podremos saber la verdad, se repite con frecuencia, pero ¿acaso no es esta la manera perfecta de escurrir el bulto, de extender la sospecha sobre el enemigo? Tampoco podremos nunca saber si el lector de este libro alguna vez ha matado a alguien y ha tirado su cadáver a un pantano. El fanático, cuando se descubre su manipulación, suele decir: «Sí, bueno, es mentira, pero ¿a que podría ser verdad?». Importa la verosimilitud, no la veracidad.

La invocación de los datos, de la evidencia empírica, se muestra como algo no solo ideológico, sino casi antidemocrático, contrario a la soberanía y voluntad del pueblo: los datos refutan emociones que se sienten como irrefutables, que se construyen para ser infalibles. Durante la campaña del

Brexit, muchos partidarios de la permanencia de Reino Unido en la Unión Europea sacaron una ristra de datos macroeconómicos y cifras. Ante esto, los *leavers* los acusaron de hacer una campaña del miedo. La gente está harta de los expertos, dijo en un momento célebre el líder *leaver* Michael Gove, durante la campaña del Brexit. Antes del referéndum, el economista Anand Menon fue a explicar a Newcastle las consecuencias económicas del Brexit. Pidió a la audiencia que se imaginara la caída considerable del PIB británico. Una mujer en la audiencia le gritó: «Ese es tu puto PIB. No el nuestro».[22]

Tribalismo y hombres de paja

Somos animales tribales, construimos clanes. En *Las mentiras que nos unen. Repensando la identidad*, el filósofo Kwame Anthony Appiah cuenta una historia que demuestra lo artificiales que son a veces las enemistades entre grupos. En 1953, un grupo de psicólogos llevó a cabo una investigación con niños de once años en las montañas de San Bois, Oklahoma (Estados Unidos). Organizaron dos campings adyacentes, pero lo suficientemente separados como para que los niños de cada campamento no supieran nada de la existencia del otro. Todos eran iguales: blancos, protestantes y de clase media. Una semana después de su llegada, los niños advirtieron la presencia del otro camping. «Los dos grupos se retaron entonces a juegos competitivos, como béisbol o el juego de la soga —cuenta Appiah—. En los siguientes cuatro días, ocurrieron varias cosas. Los grupos se dieron a sí mismos nombres —los Cascabeles y los Águilas— y surgió entre ellos un feroz antagonismo. Quemaron banderas, asaltaron cabañas, recogieron rocas como armas para un ataque anticipado.»[23] Appiah explica que los niños no sintieron la necesidad de tener un nombre hasta que supieron de la presencia de los otros niños. Una vez construida esa enemistad gratuita, y unas etiquetas, desarrollaron estereotipos: los Cascabeles desarrollaron un *ethos* de tipos duros, después de que descubrieron que uno de los chicos más populares de su grupo había transgredido las normas sin decírselo a nadie. Como eran tipos duros,

empezaron a decir palabrotas. Los Águilas, como habían vencido a los groseros Cascabeles al béisbol, decidieron distinguirse a sí mismos no diciendo palabrotas. «Los chicos no desarrollaron identidades opuestas porque tenían diferentes normas; desarrollaron diferentes normas porque tenían identidades opuestas.»[24]

La polarización y el tribalismo se asientan a menudo en distinciones o categorías artificiales y muy débiles, como por ejemplo las que diferencian a los Cascabeles de los Águilas. El filósofo Félix Ovejero cuenta a menudo que, si en una conferencia pidiera a los presentes que se juntaran a partir del primer número de su DNI, pronto comenzarían a fabular y construir diferencias entre ellos: los que tenemos el DNI que empieza por dos somos claramente mejores que los que tienen un DNI que empieza por tres. Hay una viñeta de Tom Gauld que refleja de manera brillante la artificialidad de muchos antagonismos y tribalismos, y cómo siempre hay una relación especular. En la ilustración se ven dos bandos medievales completamente iguales: mismo castillo, mismos barcos, misma iglesia, mismos soldados. La única diferencia es el color. Y la única enemistad es que Ellos no son Nosotros. El nuestro es un «glorioso líder», el de ellos un «déspota malvado»; la nuestra es una «gran religión», la suya una «superstición primitiva»; la nuestra es «una población noble», ellos unos «salvajes atrasados»; nuestras tropas están formadas por «heroicos aventureros», las suyas son un hatajo de «brutos invasores».

Los actores Charlton Heston y Kim Hunter cuentan que, durante el rodaje de *El planeta de los simios*, los actores que hacían de chimpancés y los que hacían de gorilas comían en grupos separados. Robert Sapolsky comienza con esa anécdota para hablar del tribalismo, y del Nosotros contra Ellos, en su libro *Compórtate. La biología que hay detrás de nuestros mejores y peores comportamientos*. Estamos biológicamente predispuestos al tribalismo. Sapolsky dice que

> hay muchas pruebas de que dividir el mundo entre Nosotros y Ellos es algo profundamente integrado en nuestros cerebros, con un legado evolutivo antiguo. En primer lugar, detectamos las diferencias Nosotros/Ellos a una velocidad sorprendente. Mete a alguien en un «MRI funcional», un escáner cerebral que indica actividad en varias regiones del cerebro bajo determinadas circunstancias. Muéstrale flashes de caras durante 50 milisegundos —una vigésima parte de

segundo—, justo al borde de la detección. Y, sorprendentemente, con esa mínima exposición, el cerebro procesa caras de Ellos diferentes que las de Nosotros.[25]

Sapolsky señala que olvidamos rápidamente las transgresiones de los nuestros. «Cuando uno de Ellos hace algo mal, refleja un esencialismo: ellos son así, siempre lo han sido, siempre lo serán. Cuando uno de nosotros está equivocado, sin embargo, el impulso es hacia las interpretaciones situacionales: no somos normalmente así, y aquí está la circunstancia atenuante que explica por qué hizo eso.»[26]

El tribalismo existe porque nos creemos las mentiras que nos contamos. La psicóloga Christine Brophy dice que la polarización política surge porque nos creemos los estereotipos de los otros: «Las mayores actitudes conservadoras se asocian a la creencia en el estereotipo de los izquierdistas, mientras que las actitudes progresistas se asocian con la creencia en el estereotipo de los derechistas».[27] Sin ti no soy nada. Es algo muy común en el debate público. No sé lo que pienso hasta que no sé qué piensa quien creo que es mi adversario. Frente a todo lo que diga, yo pensaré lo contrario. Es un heurístico o atajo válido en la política vista como una guerra de posiciones: me voy desplazando en mis valores a medida que tú te desplazas en los tuyos. Lo importante no son mis valores, sino plantear exactamente los opuestos al adversario. Tengo que verte siempre justo frente a mí. Es un juego especular perverso y a veces se basa en caricaturas y hombres de paja. Uno cree identificar lo que el adversario piensa, lo exagera e incluso se lo inventa, y a partir de eso construye su identidad política. Al crear a medida nuestro enemigo, demostramos que lo que más nos importa es la construcción de nuestra identidad. Nos preocupa mucho que se nos etiquete como lo que no creemos que somos.

3

¿Existe la corrección política?

La tiranía de las etiquetas

En 1969, la activista feminista estadounidense Carol Hanisch escribió un ensayo que se convirtió en un eslogan de los años setenta: «Lo personal es político». Fue originalmente un comentario interno para la sección feminista de la Southern Conference Educational Fund, donde trabajaba ayudando al incipiente movimiento feminista en el sur de Estados Unidos. No tenía intención de que trascendiera ese contexto; pero un año después, se incluyó en *Notes from the Second Year: Women's Liberation*, un libro sobre la lucha por la igualdad de género de finales de los sesenta. Su título se hizo enormemente popular. Pronto se convirtió en uno de los estandartes del feminismo y de las políticas de la identidad posteriores.

El ensayo era originalmente una respuesta a las críticas que había recibido el grupo feminista de Hanisch desde otros movimientos radicales, especialmente los marxistas. Las acusaban de organizar eventos de «terapia personal» para hablar de sus cosas privadas, en lugar de planear u organizar un plan político. «Nos menospreciaban —escribía Hanisch en 2006— por traer nuestros "problemas personales" al debate público, especialmente esos "problemas del cuerpo" como el sexo, la apariencia y el aborto.»[1] La pelea dividía a los que hacían terapia y a los que hacían política, y Hanisch pensaba que había que combinar los dos enfoques.

Hay muchos aspectos personales que son políticos. A menudo son derechos fundamentales, que no dependen del interés general o del ciclo político: libertad sexual, libertad de culto, libertad de expresión, derecho a la intimidad. Para un homosexual en Irán, lo personal es muy político. La

política es siempre radicalmente personal en las dictaduras y estados totalitarios. Pero también puede serlo en democracias. Para una mujer que desea tener un hijo, por ejemplo, lo personal también puede ser político: una decisión en principio individual genera una serie de consecuencias que pueden analizarse políticamente (la brecha salarial, en buena medida, la causan la maternidad y la falta de medidas de conciliación).

Pero si el origen de la frase era emancipador, y buscaba corregir unas flagrantes desigualdades de género en Occidente visibilizando a individuos y prácticas históricamente invisibles, hoy ha perdido buena parte de su efecto. A menudo, decir que lo personal es político es una excusa para la moralización o el narcisismo político. Como explica Mark Lilla en *El regreso liberal*, hemos pasado de pensar que lo personal es político a que lo político es *solo* lo personal:

> La Nueva Izquierda interpretó originalmente el eslogan *Lo personal es político* más o menos de una manera marxista para referirse a que todo lo que parece personal es de hecho político, que no hay esferas de la vida exentas de la lucha por el poder. Pero la frase podría también interpretarse desde su sentido opuesto: pensamos que la acción política es de hecho nada más que actividad personal, una expresión de mí y de cómo me defino a mí mismo.[2]

Lilla piensa que la política se ha vuelto autoindulgente y narcisista. Se ha convertido en un lugar en el que proyectar nuestras neurosis individuales, un escaparate identitario. Decir que todo es político se ha convertido en una manera de patrullar la vida privada. Nada escapa a la política. No hay diferencia entre la virtud privada y la pública.

En este contexto se produce el debate de la corrección política: lo personal y lo político, lo público y lo privado están entrelazados. Valoramos actitudes morales privadas desde una lógica política o partidista. Somos activistas políticos cotidianos, del día a día. Patrullamos el espacio público, pero también los espacios privados, pidiendo rendición de cuentas.

La corrección política es un concepto ideologizado y manoseado, que se ha convertido en un hombre de paja y un significante vacío en el que introducir innumerables fobias. Es también una crítica general a todo lo que sea mínimamente de izquierdas. Pero parte de un diagnóstico real de la política contemporánea, que se está deslizando hacia una especie de

moralismo público. Como dice el filósofo Félix Ovejero, se ha producido «un desplazamiento de la discusión de principios y propuestas a una discusión sobre el trato con los principios y las propuestas».[3] Hay sectores de la izquierda contemporánea que dan excesiva importancia a la pureza moral, a la autenticidad, a la integridad y a los comportamientos individuales en detrimento de la crítica estructural o la acción política concreta. ¿Significa esto que la corrección política es exclusivamente un fenómeno de izquierdas? Sí y no. La corrección política es transversal, y tiene que ver con el dogmatismo y la libertad de expresión. Pero uno de sus fundamentos es la idea de que lo personal es político, una tesis que hoy es casi exclusivamente de izquierdas, especialmente de una izquierda cultural e identitaria.

La tiranía de las etiquetas

La corrección política es varias cosas: una actitud moralizante que busca corregir desigualdades mediante símbolos o reglas de comportamiento; una intervención sobre el lenguaje, a veces demasiado ingenua, que tiene que ver con los eufemismos y los neologismos. Pero es también lo que sus críticos afirman: una ortodoxia o una serie de valores que se han convertido en un dogma incuestionable.

El lingüista Geoffrey Hughes, autor de *Political correctness. A history of semantics and culture*, hace un detallado análisis del concepto, generalmente desde su oposición a él. Hughes distingue entre su sentido lingüístico y su sentido político o activista: «Lingüísticamente es una forma de eufemismo basado en varias agendas sociales, mientras que políticamente puede verse como un nuevo tipo de ortodoxia, un término que tiene sus raíces en la ética y la religión».[4] Para Hughes, lo más preocupante de la corrección política es que «inculca un sentido de obligación o conformidad en áreas que deberían (o son) cuestiones de elección». En cierto modo, es la extensión de la frase «no puedes decir eso» a entornos donde debería ser posible decir «eso», o al menos donde debería ser posible el debate.

La corrección política como ortodoxia funciona así. Uno alcanza determinado poder siendo políticamente incorrecto, rompiendo con una hegemonía, y entonces se vuelve políticamente correcto para preservar ese poder: establece barreras de entrada, patrulla las fronteras de la parcela que ha obtenido para mantener su pureza, castiga las desviaciones. Es un poder simbólico, de control de la opinión pública. El que tiene la hegemonía cultural es quien marca la agenda. Como escribió George Orwell en 1945:

> En un momento dado aparece una ortodoxia, un cuerpo de ideas que nadie discute, que toda persona de bien aceptará sin rechistar. Decir esto, eso o lo otro en realidad no está prohibido, pero es «impropio» exactamente como en plena época victoria era «impropio» hablar de pantalones en presencia de damas. Quienquiera que cuestione la ortodoxia predominante es silenciado con una eficacia más que sorprendente.[5]

Ocurrió con el movimiento feminista #MeToo. Rompió con lo establecido, abrió unas posibilidades enormes a las mujeres para denunciar acoso sexual, y denunció un tipo de injusticia estructural. Al mismo tiempo, creó una nueva ortodoxia. El cuestionamiento de algunos de sus principios se leyó como una enmienda a la totalidad. En determinados entornos, la crítica a algunos de sus excesos se convirtió en algo socialmente inaceptable. El movimiento buscaba reparar una justicia histórica, y consideró que los daños colaterales eran un mal menor.

Sin embargo, a menudo la corrección política se dibuja como algo global, una teoría general, una especie de clima represor e inquisitorial que lo impregna todo. Esto no es exacto. Más que corrección política, existen correcciones políticas, espacios donde hay un discurso hegemónico incontestable. Salirse de ese discurso resultaría políticamente incorrecto. En algunos entornos en redes sociales, en el activismo de izquierdas, en la mayoría de medios *mainstream*, el #MeToo creó una nueva corrección política; sin embargo, esta no llegó por ejemplo al Gobierno de Estados Unidos, presidido por alguien que ha hablado de «agarrar por el coño» a mujeres. Lo que es incontestable en unos entornos puede ser problemático en otros. El #MeToo consiguió que mujeres famosas de Hollywood se rebelaran contra el machismo de la industria del cine, pero no trascendió los entornos de las élites culturales, tradicionalmente vinculadas a la izquierda. En Estados Unidos, la corrección política se considera a menudo un

capricho de estas «élites cognitivas», por usar el término de Charles Murray. Según un estudio de la organización More in Common, que estudia el tribalismo y la polarización actuales, los activistas progresistas a favor de la corrección política son blancos, con una renta entre media y alta, tienen estudios de posgrado y viven en ciudades. No coinciden con la mayoría de la población. Un 80 por ciento de los estadounidenses, según el estudio, considera que la corrección política es un gran problema. Entre los jóvenes de entre 24 y 29 años, el porcentaje es de un 74 por ciento.

Como dice el politólogo Yascha Mounk, una pregunta obvia es qué entienden los encuestados por corrección política.

> En las entrevistas extensas y los *focus groups*, los participantes dejaron claro que lo que les preocupaba era su capacidad para expresarse en el día a día: les asusta que una falta de familiaridad con un tema, o una elección de palabra precipitada, tenga como consecuencia una sanción social seria. Pero como la pregunta de la encuesta no define lo que es la corrección política, no podemos saber con exactitud lo que ese 80 por ciento de estadounidenses tiene en la mente.[6]

Muchos de los debates sobre la corrección política tienen que ver con su ambigüedad. Es un término «contestado» y hay un debate sobre su legitimidad. Para algunos, su sutileza y carácter evasivo no hacen sino confirmar su omnipresencia. La escritora Doris Lessing, Premio Nobel de literatura en 2007, dice que «es inmediatamente evidente y vista en todos lados y, al mismo tiempo, invisible como un gas venenoso, ya que sus influencias están a menudo alejadas de su fuente y manifiestan una intolerancia general».[7] Para otros, simplemente no existe, es una etiqueta que arroja la derecha a la izquierda (nadie se autodenomina «políticamente correcto»); se trataría, pues, de un invento de la derecha. El debate a menudo es superficial, y se centra en la etiqueta y no tanto en lo que supuestamente señala. El uso del concepto mancha al emisor, y lo coloca directamente junto a quienes abusan de él: Trump, la *alt-right*, la derecha hipersensible y a la vez matona, la caricatura de los *señoros* viejos y heterosexuales que critican el relativismo de los jóvenes, las feministas y los gais. La corrección política como sinónimo de todo lo que no me gusta.

Pero algo de razón tiene la izquierda cuando dice que la corrección política, *per se*, no existe. Es un constructo, un término *catch-all* o

atrapalotodo. Hay poca gente que lo use con criterio y rigor. Con su uso indiscriminado y poco preciso, ha perdido su capacidad de evocar algo. En cierto modo, es un ejemplo de neolengua de derechas: se construyó como respuesta a la amenaza cultural que supusieron los años setenta, con la revolución sexual y de costumbres. La periodista Moira Weigel dice que, en Estados Unidos,

> fue una invención útil para la derecha republicana, porque ayudó a su movimiento a abrir una brecha entre la clase trabajadora y los demócratas que decían hablar en su nombre. «Corrección política» se convirtió en un término usado para machacar en la imaginación pública con la idea de que había una profunda división entre la «gente normal» y la «élite liberal».[8]

La etiqueta servía (y sirve) para todo: explica desde los padres que no pegan azotes a sus hijos hasta la prohibición de no fumar en los bares o el matrimonio homosexual; desde los eufemismos hasta la discriminación positiva. Es también una etiqueta-blindaje: cuando la periodista estadounidense Megyn Kelly le dijo a Trump lo siguiente: «Has llamado a mujeres que no te gustan "cerdas gordas", "perras", "guarras" y "animales repugnantes"», el presidente de Estados Unidos le contestó: «Creo que el gran problema que tiene este país es ser demasiado políticamente correcto».[9] Y asunto zanjado. ¿Qué hay que explicar, si la corrección política lo explica todo? Explica silencios, pero también posicionamientos cuestionables, la arrogancia de las élites y el borreguismo de las masas. Y es, evidentemente, un tapón argumentativo estupendo.

Weigel afirma que «Trump y sus seguidores nunca definieron "corrección política", o especificaron quién la estaba imponiendo. No hacía falta. La frase evoca fuerzas poderosas decididas a suprimir verdades inconvenientes a través del control del lenguaje». Y hace un análisis sobre el uso de la etiqueta para deslegitimar al adversario:

> Decir que una declaración es *políticamente* correcta da a entender […] que el emisor está actuando de mala fe. Tiene intenciones ocultas y está escondiendo la verdad para promover una agenda o para mostrar una superioridad moral. Decir que alguien es «políticamente correcto» le desacredita doblemente. Primero, está equivocado. Segundo, y eso es aún peor, lo sabe.[10]

El debate sobre la corrección política es un juego de vetos recíprocos. La derecha utiliza el concepto para agrupar o aglutinar en él todo lo que le

molesta de la izquierda. Suele ser un hombre de paja que usa para economizar. La izquierda, por su parte, engloba a todos los críticos de la corrección política en un perfil único: el hombre blanco heterosexual que piensa que su mundo se está desmoronando. No es un invento de una derecha paranoica, pero sí a veces una caricatura. Existen, sin duda, esos personajes a los que la izquierda critica, aunque use el concepto sin rigor. Pero también hay muchos individuos legítimamente indignados, que tienen la sensación de que no se les escucha y a los que los cambios culturales y sociales les provoca ansiedad. Su manera de expresar esa ansiedad es criticando la corrección política, que consideran que es el consenso de los poderosos y elitistas. También hay gente, como explica Mounk, que ha detectado una susceptibilidad en el debate público y que tiene miedo de usar determinadas palabras, hacer determinadas bromas, por miedo a una sanción pública.

La corrección política puede ser algo real y dramático. Hay entornos (en el activismo contemporáneo, en algunas universidades anglosajonas, y especialmente en redes sociales) donde la corrección política no es un hombre de paja, ni un invento de una derecha paranoica, sino una ortodoxia asfixiante. Que el concepto haya sido instrumentalizado y manipulado no significa que a menudo no señale situaciones realmente problemáticas.

La línea del partido

El concepto de corrección política se comenzó a usar mayoritariamente en los años ochenta para señalar y criticar actitudes en la izquierda que, para algunos, recordaban al pensamiento único soviético. La corrección política sería una manera de seguir la línea del Partido con mayúscula, de cumplir con la ortodoxia comunista. Como escribe Doris Lessing, «la corrección política es la continuación natural de la línea del partido. Lo que estamos viendo de nuevo es un grupo de autoproclamados *vigilantes* imponiendo sus visiones a otros. Es una herencia del comunismo, pero no parecen verlo». [11]

Los orígenes del concepto, y de dónde lo obtuvo la derecha para criticar a la izquierda, están realmente en el comunismo. En *La mente cautiva*, el poeta y ensayista polaco Czeslaw Miłosz narra la historia de varios intelectuales polacos y su vida bajo el régimen soviético. Uno de ellos es el poeta y periodista ucraniano Tadeusz Borowski, que sobrevivió a los campos de concentración de Auschwitz y Dachau y, en la posguerra, tras la llegada al poder de los comunistas en Polonia, adoptó el marxismo y el estilo realista soviético con fervor. Borowski escribió sobre su experiencia en los campos de concentración, pero lo hizo de manera «políticamente incorrecta» para la ortodoxia comunista. Su narración es austera y nihilista, y demasiado subjetiva. Miłosz dice que su error fue que «describió el campo de concentración tal y como personalmente lo había visto, no como se suponía que tenía que haberlo visto»,[12] es decir, como el partido deseaba. Si hubiera sido políticamente correcto habría narrado épicos ejemplos de solidaridad proletaria y hermandad entre militantes comunistas. En cambio, describió con crudeza la falta de humanidad y solidaridad que existía en los campos.

El buen comunista no era solo el que obedecía al Partido, sino el que lo consideraba incontestable e infalible, y no se permitía pensamientos impuros sobre él. Como escribe Jorge Semprún en *Autobiografía de Federico Sánchez*, el fin de todo revolucionario dejó de ser la revolución y pasó a ser la defensa sin ambages del Partido (siempre con mayúsculas): «Mantener la unidad, la disciplina, el *pensamiento correcto* —y ya se sabe que el único criterio de este reside en las decisiones de los jefes—, la ideología casi religiosa del Partido, cualquiera que sea su estrategia política [la cursiva es mía]».[13] Semprún solía decir, después de ser expulsado del PCE en 1964, que en sus años de militancia comunista prefería siempre equivocarse dentro del partido que tener la razón fuera de él.

La pertenencia al partido era también la creencia en su espíritu o «verdad». Es lo que Lenin denominó *partiinost*. Como afirma la psicóloga Christine Brophy, «en esta ideología era central la idea de que el conocimiento y la verdad son específicos de una clase, o una cuestión de perspectiva».[14] La aplicación de esta forma de pensamiento, dice Brophy, «se creía que conducía a una verdad social y moralmente más elevada

(*pravda*). *Pravda* es una verdad elevada al nivel de una idea sobre cómo debería ser el mundo; es la verdad "correcta". Por el contrario, el conocimiento objetivo y la realidad empírica (*istina*) se creía que formaban parte de una conspiración conservadora para mantener el poder y el control, y seguir explotando a la clase trabajadora».[15]

En *Political correctness. A history of semantics and culture*, Geoffrey Hughes traza los orígenes del concepto hasta el maoísmo. En su texto «Sobre la rectificación de las ideas erróneas en el Partido», escrito en 1929, Mao Zedong habla de que «en la organización del Partido Comunista […] existen diversas ideas no proletarias; que obstaculizan en gran medida la aplicación de la *línea correcta* del Partido […]. Las distintas ideas *incorrectas* que existen en esta organización del Partido tienen su origen, como es lógico, en el hecho de que la base de dicha organización está compuesta, en su gran mayoría, de campesinos y otros elementos procedentes de la pequeña burguesía [la cursiva es mía]».[16] No es difícil deducir que la «rectificación» de las ideas erróneas se hacía a través de la reeducación, eufemismo de represión y tortura.

Sin embargo, el concepto es en gran medida un constructo posterior a los regímenes de tipo soviético. De hecho, la izquierda occidental lo usó de manera irónica para criticar el estalinismo, así como cualquier adhesión conformista, el seguidismo y el pensamiento acrítico. Como explica Moira Weigel,

> uno de los primeros grupos en organizarse contra la «corrección política» fue un grupo de feministas que se autodenominaba Lesbian Sex Mafia. En 1982, organizaron un evento sobre sexo políticamente incorrecto en un teatro en el East Village de Nueva York: era una protesta contra otras feministas que habían condenado la pornografía y el BDSM. […] La escritora y activista Mirtha Quintanales resumió el estado de ánimo cuando dijo a la audiencia, «tenemos que dialogar sobre temas de sadomasoquismo, no sobre lo que es "políticamente correcto, políticamente incorrecto"».[17]

Cuando la izquierda dejó de utilizarlo, la derecha comenzó a usarlo para las guerras culturales de los años ochenta. La derecha buscaba colocar a la izquierda junto a una Unión Soviética cada vez más desprestigiada, cuando la influencia del marxismo en la izquierda occidental era ya residual (salvo en las universidades y centros de estudio marginales). Surgió entonces una

teoría que afirmaba que la corrección política era una combinación de marxismo cultural, puritanismo y un individualismo o narcisismo posmoderno. En un artículo titulado «Censorship», Doris Lessing dice que

> cuando las certidumbres del comunismo comenzaron a disolverse colapsaron con ellas —aunque lentamente en algunos países— los dogmas del Realismo Socialista; pero enseguida la Corrección Política cubrió ese vacío. Comenzó como un intento sensible, honesto y meritorio de eliminar los sesgos raciales y de género codificados en el lenguaje, pero inmediatamente fue apropiado por histéricos políticos, que lo convirtieron en otro dogma. Pronto, de una punta a otra del mundo, todo el mundo decía «Es políticamente correcto», «Me temo que eso no es políticamente correcto», como si les ordenaran decirlo. No podía apenas haber una conversación, y lo PC se comenzó a usar a menudo como los victorianos decían «es inconveniente», queriendo decir que es socialmente inapropiado, o para reafirmar las ortodoxias de la «opinión recibida», o incluso para criticar al excéntrico. La nueva tiranía pronto capturó universidades enteras, especialmente en los Estados Unidos, departamentos de universidades, campus, escuelas, dictando hábitos de crítica, asfixiando el pensamiento en algunas áreas de investigación científica, reduciendo los fermentos naturales de la vida intelectual. La sumisión al nuevo credo no podría haber ocurrido tan rápido y minuciosamente si las rigideces comunistas no hubieran permeado en las clases educadas de todo el mundo, ya que no era necesario haber sido comunista para absorber un imperativo de control y limitaciones: las mentes ya habían sido concienzudamente sometidas a la idea de que la indagación libre y las artes creativas deben estar sujetas a la autoridad más elevada de la política.[18]

El marxismo ha tenido un efecto perverso en la cultura de izquierdas, especialmente en las universidades. No es posible entender los estudios culturales contemporáneos sin la influencia del marxismo. Tampoco las teorías posmodernas, que sugieren que la verdad depende de la perspectiva del emisor, que la apelación a la razón es una excusa para la dominación capitalista o que la justicia liberal no puede ser nunca neutral, sino que es siempre un reflejo de las estructuras de poder.

Al mismo tiempo, Lessing le concede al marxismo una importancia excesiva en la configuración de la corrección política contemporánea. Aunque su influencia es enorme en las universidades, donde más presencia tiene la corrección política, se trata de un marxismo naíf y simbólico. Un marxismo que tiene más de reivindicación de autenticidad o de crítica melancólica a la modernidad que de doctrina coherente. La corrección política bebe del marxismo, pero no es un nuevo marxismo. No tiene una agenda universal ni una ideología totalizadora. Se caracteriza por sus parches simbólicos, su nuevo puritanismo y una concepción muy estrecha del civismo y la justicia social. Aunque dice atacar un sistema injusto,

realmente tiene más que ver con los comportamientos individuales que con una crítica estructural, al sistema o el capitalismo. La corrección política es más un pospuritanismo que un posmarxismo.

4

La cultura de la queja

La corrección política a menudo se asocia a una mayor hipersensibilidad y susceptibilidad, a la idea de que cada vez tenemos la piel más fina y nos ofendemos con mayor facilidad. En *La cultura de la queja*, publicado en 1992, el crítico cultural australiano Robert Hughes reunió varias de sus charlas sobre la cultura estadounidense de finales del siglo XX. Hughes describe «una sociedad obsesionada con todo tipo de terapias que desconfía de la política formal; que se muestra escéptica ante la autoridad y cede fácilmente a la superstición; cuyo lenguaje político está corroído por la falsa piedad y el eufemismo».[1] El libro parece escrito hoy. Narra unas guerras culturales victimistas, sentimentales, quejicas: todo el mundo busca su niño interior «y se convierte en su propio Buen Salvaje».[2] Es muy crítico con una izquierda dogmática hegemónica en las universidades y con una derecha que no es políticamente correcta, sino «patrióticamente correcta», y que empieza a mostrar la peligrosa combinación de tradicionalismo autoritario e incorrección política que explotaría veinticinco años después con Trump.

En el libro tiene un gran papel la universidad estadounidense, donde más se cultiva la corrección política. Desde los años ochenta, es el principal escenario de las guerras culturales en el mundo anglosajón, que llevan reproduciéndose casi en los mismos términos desde entonces. La crítica a la creciente hipersensibilidad suele ir asociada a una crítica a los alumnos y profesores (generalmente de izquierdas) en las universidades anglosajonas de élite. Grupos de estudiantes y activistas se movilizan contra el canon literario, que es demasiado blanco, masculino, heterosexual y occidental;

contra la presencia de ponentes con ideas aparentemente ofensivas; contra el humanismo y los valores de la Ilustración, que se ven como una excusa para el dominio blanco y occidental; contra la escasa presencia de minorías. La derecha, entonces, responde de manera contundente y habla del fin de la civilización occidental y de la muerte de la tradición.

En los últimos años, el debate se ha vuelto más mediático, en especial gracias a las redes sociales, y más polarizado. A partir de 2015, la combinación de una nueva generación de estudiantes (la llamada iGen, por ser la generación de las redes sociales), la creciente polarización política y el surgimiento del trumpismo resultó ser explosiva. El 2015 fue el año cero de las nuevas guerras culturales en las universidades. En un reportaje en la revista The *New Yorker*, el periodista Nathan Heller enumera varios casos:

> Estudiantes de Bowdoin fueron «disciplinados» por vestir minisombreros mexicanos en una fiesta de temática tequila. El presidente de la Universidad de Northwestern apoyó los *safe spaces*, refugios solo abiertos para determinados grupos identitarios. En la Universidad de Wesleyan, la Sociedad Ecléctica, cuyos miembros viven en una gran casa de ladrillos con soportales, fue suspendida durante dos años en parte porque su hoja de admisiones, parecida a un álbum de recortes y con un tono irónico, se pasó de la raya. Y cuando el periódico de la Universidad de Wesleyan, *Argus*, publicó un artículo de opinión polémico que cuestiona la integridad del movimiento Black Lives Matter, 170 personas firmaron una petición que habría acabado con los fondos del periódico. Las sensibilidades alcanzaron la cima en la Universidad de Emory, donde alumnos afirmaron haberse sentido traumatizados después de encontrar una pintada que decía «TRUMP 2016» en las aceras alrededor del campus. Los manifestantes afectados gritaron «¡Ven a hablar con nosotros, estamos sufriendo!» hasta que el rector de Emory escribió una carta en que prometía «honrar las preocupaciones de estos estudiantes».[3]

Uno de los casos más mediáticos tiene que ver con Halloween. En octubre de 2015, el comité de asuntos interculturales de Yale envió un email a los estudiantes donde les pedía que fueran respetuosos a la hora de elegir disfraz de Halloween: «Halloween es también por desgracia un tiempo donde la consideración y la sensibilidad habituales de la mayoría de los estudiantes de Yale pueden a veces olvidarse y se pueden tomar malas decisiones, incluido vestir sombreros indios de plumas, turbantes, ponerse "pinturas de guerra" o modificar el tono de la piel o hacer *blackface* o *redface* [pintarse la cara de negro o rojo para hacerse pasar por alguien negro o indio]».[4] El comité denunciaba que algunos trajes podían ser apropiación cultural y «alienar o ridiculizar segmentos de nuestra población

por la raza, la nacionalidad, las creencias religiosas o la expresión de género».[5]

El texto es un poco ridículo, pero no impone ninguna regla ni prohibición. El fondo del asunto es legítimo: pintarse la cara de negro tiene un pasado de burla y desprecio a los negros. Y no es lo mismo hacerlo en Alcoy, que celebra una cabalgata de Reyes Magos donde todos los pajes van pintados de negro, que en Yale y rodeado de negros, y en un país con un pasado de esclavismo tan marcado. Al mismo tiempo, hay un tono ligeramente amenazador: «En muchas ocasiones, el alumno que viste el disfraz no tenía *intención* de ofender, pero sus acciones o falta de anticipación han enviado un mensaje mucho más importante que cualquier disculpa a posteriori [cursivas en el original]».[6]

Esta anécdota habría quedado en el olvido si Erika Christakis, la administradora del campus de Silliman, perteneciente a Yale, no hubiera respondido al email. En su mensaje, Christakis dice:

> No deseo trivializar las preocupaciones sinceras sobre la representación cultural y personal, y otros retos que surgen al vivir en una comunidad plural. Sé que mucha gente decente ha propuesto una guía para los trajes de Halloween con la intención de evitar el daño y la ofensa. Agradezco esto, en teoría, como la mayoría. Pero en la práctica, me pregunto si deberíamos reflexionar de manera más transparente, como comunidad, sobre las consecuencias de un ejercicio institucional (es decir: burocrático o administrativo) de control implícito sobre los estudiantes universitarios.[7]

Lo que realmente molestó a los alumnos fue la defensa que hace Erika Christakis de Halloween como una fiesta sin reglas, donde podemos ser lo que no somos nunca, y donde podemos transgredir las normas. «¿Ya no hay espacio para que un niño o joven pueda ser un poco odioso… un poco inapropiado o provocador o, sí, un poco ofensivo?» Y cita a su marido, también administrador del campus: «Si no te gusta un disfraz que lleva alguien, mira hacia otro lado o dile que estás ofendido. Hablad entre vosotros. La libertad de expresión y la habilidad para tolerar la ofensa son el sello distintivo de una sociedad abierta y libre».

El texto provocó una oleada de protestas en el campus. Setecientos cuarenta alumnos y miembros de la facultad firmaron una carta abierta donde decían que el email era ofensivo e invalidaba las voces de los estudiantes de minorías en el campus. En un famoso vídeo, Nicholas

Christakis debate con alumnos en el campus, que exigen su dimisión por no pedir perdón al haber herido los sentimientos de algunos estudiantes y no contribuir a crear un espacio libre de discriminaciones en la universidad. En diciembre, dos meses después del inicio de la polémica, Erika Christakis dimitió, y su marido Nicholas se tomó un semestre sabático.

El caso de Christakis no es el único. Bret Weinstein era profesor de biología en Evergreen State, en el estado de Washington. La universidad celebra desde los años setenta un «Día de ausencia», en el que las minorías raciales no van a clase para hacer visible su importancia en la comunidad. En 2017, se le dio la vuelta a la idea. Se recomendó a los blancos que no fueran a clase. Weinstein se negó a hacerlo, al considerar que se trataba de una discriminación racial. Hubo protestas contra su negativa, y Weinstein finalmente acabó dimitiendo. Recibió una indemnización de quinientos mil dólares.

Hay muchos casos así, pero no todos son tan graves. A menudo las polémicas tienen que ver con campañas en redes sociales, protestas y poco más. Si muchos de estos casos pasan al debate nacional a menudo es porque resultan una delicia para los medios. Como dice el periodista Todd Gitlin en *The Twilight of Common Dreams*, «con lo PC [Políticamente Correcto], los periodistas y editores, que normalmente no eligen los temas por su profundidad, encontraron muchos elementos prácticos para una historia jugosa: buenos y malos; una atmósfera de amenaza; una promesa de melodrama moral; una fuente de historias interminable que te garantiza hacer un seguimiento».[8] Son una delicia irresistible, sobre todo para la prensa y los intelectuales conservadores.

Desde los años ochenta, una parte de la derecha estadounidense ha dedicado una gran cantidad de energía en criticar la universidad. Libros como *The Closing of the American Mind* (1987), de Allan Bloom, o *Illiberal Education* (1991), de Dinesh D'Souza, hablan de una «policía del pensamiento» en las universidades, y de una nueva ortodoxia y dogmatismo izquierdista que pone en peligro la civilización occidental. Como dice Todd Gitlin, a autores como D'Souza (que hoy es uno de los simpatizantes de Trump más irritantes) y otros críticos de lo PC no les interesa analizar el problema en su justa magnitud. Les interesa denunciar el dogmatismo y el

sectarismo en las universidades como si se tratara de una amenaza similar al macartismo.

Una explicación a este pánico conservador tiene que ver con que la universidad es una institución mayoritariamente de izquierdas (al menos, en Estados Unidos y Reino Unido). Como ha escrito Gitlin, en los años ochenta la izquierda estadounidense se retiró a la academia, y especialmente, a los departamentos de literatura, mientras que la derecha se dedicó a gobernar. En Reino Unido, el sociólogo William Davies dice que «a pesar de sus protestas diciendo lo contrario, la derecha ha sido mucho más exitosa estableciendo su fortaleza en los medios, mientras que la izquierda lo ha hecho mejor en las universidades».[9]

También hay un componente más sencillo: la crítica a los jóvenes. Da igual si son universitarios o no, precarios o de familia rica, blancos, negros, asiáticos. A menudo surge de un miedo al relevo generacional. Los jóvenes hablamos de tapón generacional, de la necesidad de renovación, y los mayores de la llegada de unos jóvenes insensatos que alterarán el *statu quo*, que no respetan nada, y menos aún a sus mayores, que solo aspiran al hedonismo y la irresponsabilidad. El discurso contra la juventud es el menos original de la historia.

Los jóvenes siempre han sido más de izquierdas que los mayores, pero esa brecha es hoy muy amplia. En Reino Unido, donde el Brexit partió el país por cohortes de edad de manera radical, dos tercios de los pensionistas votaron por abandonar la Unión Europea, mientras que dos tercios de los milenials votaron por permanecer en ella. Los laboristas ganaron en 2017 un 66 por ciento del voto de los votantes de 18-19 años, frente a un 19 por ciento que fue a parar a los conservadores. Estos solo consiguen obtener más votos que los laboristas (un 47 por ciento frente a un 37 por ciento) en la franja de edad que va de los 50 a los 59 años.[10]

Los estudiantes no están poniendo en peligro la civilización occidental, pero el dogmatismo en las universidades no es una invención de la derecha paranoica. Los casos de acoso, linchamiento y dimisiones o despidos demuestran que hay un pánico moral en torno a los abusos sexuales, el racismo y el machismo. Es cierto que los medios exageran para tener historias jugosas, y que muchos de los casos son muy locales. Pero también

es ingenuo pensar que los debates de las élites culturales en las mejores universidades del mundo no tienen influencia o relevancia fuera de ellos. De hecho, no son solo élites culturales, sino también económicas: un estudio demostró que las universidades más prestigiosas de Estados Unidos tienen a más alumnos del 1 por ciento más rico que del 60 por ciento más pobre.[11] Como dice el ensayista Kenan Malik, las universidades se han convertido en negocios que proveen a consumidores de conocimiento (a menudo se dice que el problema con las universidades de élite es que los alumnos son básicamente clientes). Lo que debaten estas élites no es irrelevante, y en cierto modo señala una tendencia que no está circunscrita a las universidades anglosajonas. Como ha explicado Jonathan Chait, la cultura de lo PC quizá tiene su origen en las universidades, pero gracias a las redes sociales se ha extendido a otros espacios de la sociedad. Se ha generalizado una hipersensibilidad egocéntrica, como la ha llamado Daniel Gascón, en ambientes progresistas, sobre todo en redes sociales y medios de comunicación, pero también en grandes empresas, donde conviven el coaching y la filosofía neoliberal con una cultura hipersensible y políticamente correcta.

Lo que no te mata te hace más débil

Quizá uno de los artículos más relevantes sobre la hipersensibilidad contemporánea, especialmente en las universidades, es «The Coddling of the American Mind» (algo así como la mente «mimada» o «consentida» de los americanos; es una reformulación del libro de Bloom *The Closing of the American Mind*), escrito por Jonathan Haidt y Greg Lukianoff, y publicado en la revista *The Atlantic*. Los autores describen una cultura de la hipersensibilidad y una creciente «psicologización» de los conflictos, lo que Hughes denominó «cultura de la terapéutica». Señalan que hay determinadas diferencias entre el debate de la corrección política de los años ochenta y noventa, que tenía como foco principal la lucha contra los discursos de odio hacia minorías desfavorecidas, y la actualidad.

> El movimiento actual es principalmente sobre bienestar emocional […] presume una extraordinaria fragilidad en la psique de los universitarios, y por lo tanto eleva el objetivo de proteger a los estudiantes del daño psicológico. El objetivo último, aparentemente, es convertir los campus en «espacios seguros» donde los jóvenes están protegidos de palabras e ideas que pueden incomodarlos. […] Este movimiento busca castigar a cualquiera que interfiera con ese objetivo, aunque sea accidentalmente. Esto podría denominarse «proteccionismo vengativo». Se está creando una cultura en la que cualquiera debe pensar dos veces antes de pronunciarse, por temor de ser acusados de ser insensibles, estar agrediendo, o cosas peores.[12]

Este proteccionismo vengativo es común en el activismo políticamente correcto, que defiende un programa radical pero cuyo objetivo es, al menos sobre el papel, el civismo, el respeto y la inclusión. Es un radicalismo cívico, a pesar de la paradoja. Exige el reconocimiento del «dolor» y «sufrimiento» de las víctimas y minorías, la «curación», la protección y la creación de espacios seguros; pero si no consigue lo que desea recurre al boicot y el dogmatismo.

Haidt y Lukianoff hablan de una especie de cultura neurótica y puritana que se caracteriza por el pánico moral y el deseo de reparación psicológica. «Los niños nacidos después de los ochenta —los milenials— recibieron un mensaje constante de los adultos: la vida es peligrosa, pero los adultos harán todo lo que esté en su poder para protegerte del daño, no solo de extraños, sino entre nosotros también.»[13]

Pero los autores no caen en el manido discurso contra la juventud. Hablan con rigor del aumento de la depresión en adolescentes (especialmente en mujeres), y de una generación, la ya mencionada iGen (que son los nacidos después de 1995), que ha crecido conectada a unas redes sociales donde es común la sobreexposición emocional. Detrás de la nueva hipersensibilidad está la idea del «razonamiento emocional», que llevado a un extremo puede ser muy nociva: si lo siento, es real. Es el mismo razonamiento que hay detrás de la creencia en las *fake news*, y de la defensa de líderes como Trump. Es la conexión entre emoción, sinceridad y verdad. No está circunscrita a los jóvenes, y es algo que, en mayor o menor medida, siempre ha existido. Pero quizá las redes sociales lo están fomentando más, como sugiere Manuel Arias Maldonado: «Al proporcionar a cada individuo una plataforma desde la que emitir opiniones en contacto con otras opiniones, las redes sociales refuerzan el narcisismo del sujeto

postsoberano que convierte su posición en un fetiche con alto valor psicológico».[14]

Es la inteligencia emocional, la preponderancia de las intuiciones, la idea de que hay que escuchar al corazón y no al cerebro, combinada con unas redes sociales que crean guetos cognitivos y fomentan el tribalismo. Esto coincide, además, con lo que Arias Maldonado considera un «giro afectivo» en la academia, «cuya primera intención es discutir el predominio de la razón en sus propios análisis y prescripciones. Desde este punto de vista, la historia de las ciencias sociales —así como la de las humanidades — es denunciada como una historia de subordinación de las pasiones a la razón».[15]

En su posterior libro, titulado también *The Coddling of the American Mind*, Haidt y Lukianoff enumeran las tres grandes mentiras de la política y la psicología actuales: que lo que no te mata te hace más débil, que siempre tienes que fiarte de tus sentimientos y que la vida es una lucha constante entre buenos y malos. Para estos autores, la «psicologización» de los conflictos va unida a lo que denominan *concept creep*,[16] algo así como «deslizamiento conceptual» o semántico: «Los conceptos se han deslizado hacia abajo, y se aplican a situaciones menos severas, y hacia fuera, para abarcar fenómenos nuevos pero conceptualmente relacionados».[17] Es decir: lo que antes entraba en la categoría de «traumático», «abuso» o «violencia» hoy es mucho más amplio. La nueva generación de estudiantes está obsesionada con la seguridad, pero seguridad cada vez significa más cosas: «Una cultura que permite que el concepto de "seguridad" se deslice tanto que equipara incomodidad emocional con daño físico es una cultura que fomenta que la gente se proteja una de la otra de las experiencias que forman parte de la vida diaria».[18]

LO MICRO ES PEOR QUE LO MACRO

La idea del *concept creep* explica, por ejemplo, el fenómeno de las microagresiones, extendido en las universidades y en el activismo. Una

microagresión es un comentario, acción, sugerencia o pregunta que no tiene intención de agredir, pero que sin embargo provoca ofensa.

Un ejemplo está en la pregunta «¿De dónde eres originalmente?» a un individuo asiático, asumiendo que no ha nacido en el mismo país que tú. También se ha considerado microagresión decir que «Estados Unidos es la tierra de las oportunidades», cuando claramente hay muchas desigualdades. En 2018, la actriz Leticia Dolera dijo en la gala de los premios Goya: «Está quedando una gala muy buena, un campo de nabos feminista precioso». La frase, que pretendía mofarse de los hombres aliados del feminismo y criticar la excesiva presencia de hombres en una gala aparentemente feminista, se consideró una microagresión a los transexuales. Dolera se disculpó al día siguiente en Twitter: «En la gala de ayer, el chiste de "el campo de nabos" hacía referencia a los hombres cis que presentaban, escribían y dirigían. No pensé en que a su vez invisibilizaba a las mujeres que tienen pene. El lenguaje es poder y está bien pararse a pensar en xq decimos lo que decimos».[19]

Hay muchos más ejemplos, algunos ridículos, otros relativamente sensatos: la discriminación racial o de género se basa generalmente en estereotipos asentados y considerados normales. En ocasiones, la llamada de atención es necesaria. Que la agresión sea «micro» no significa necesariamente que sea muy pequeña, sino que es una práctica cotidiana que realizamos de manera inconsciente en el día a día. Pero con las microagresiones el problema es que se coloca la carga de la agresión en el efecto o impacto, y no en la intención: «La interpretación que hace alguien de las acciones de otra persona importa más que las intenciones del actor», [20] explican Bradley Campbell y Jason Manning en *The Rise of Victimhood Culture*. Si existe alguien ofendido, las explicaciones del emisor no importan. Como dice Jonathan Haidt,

> algunas subculturas políticas han desarrollado la idea de que no importa la intención, sino el impacto. Si un miembro de un grupo demográfico protegido se siente incómodo por algo que se dice, la persona que ha dicho esas palabras ha cometido un acto de agresión, aunque las palabras sean elogio o una expresión de curiosidad por el origen de alguien.[21]

Es común, además, que quienes se ofenden no son el colectivo aparentemente atacado, sino determinados guardianes de la pureza, que fiscalizan y patrullan determinados contextos en busca de desviaciones a una norma que ellos mismos han establecido. Con frecuencia, estos individuos buscan el silenciamiento y la reparación institucional (porque no se busca tanto el perdón individual como la creación de una plantilla oficial que prevenga más casos así). Con las microagresiones uno se coloca en una posición de superioridad moral: has hecho algo mal y ni siquiera sabes el qué, lo que confirma que tienes interiorizado tu privilegio. Es una postura en cierto modo pasivo-agresiva. «Tú sabrás.»

En *La mancha humana*, Nathan Zuckerman, *alter ego* de Philip Roth, cuenta la historia de Coleman Silk, un catedrático de literatura de la ficticia Universidad de Athena, en Massachusetts. Un día, pasando lista, Silk se da cuenta de que hay unos alumnos que apenas vienen a clase: «¿Conoce alguien a estos alumnos? ¿Tienen existencia sólida o son *spooks*?»[22] (fantasmas, espectros). (En la traducción al español de Jordi Fibla dice «¿… o se han hecho negro humo?», lo que provocará confusión cuando más adelante se hable del «caso fantasma».) *Spook* es una manera ofensiva de referirse a la gente negra, pero la intención de Silk era decir que estaban matriculados y que, aun así, nunca los había visto. Silk no podía saber que los alumnos eran negros. Pese a ello, se le endosó la etiqueta de racista y este episodio acaba con su carrera.

El caso de Roth es una ficción, pero se basa en muchos casos reales. Un alumno de la Universidad de Pennsylvania, en Estados Unidos, estaba intentando estudiar y el ruido de la gente en la calle se lo impedía. Se asomó a su ventana y gritó: «¡Callaos, búfalos de agua! Si buscáis una fiesta, hay un zoo a una milla de aquí». Buena parte de la gente de la fiesta eran alumnos negros de un colegio mayor cercano. El estudiante, de origen israelí, usó la palabra «búfalo» porque en hebreo es un insulto contra alguien maleducado o bruto. Los alumnos, sin embargo, interpretaron la palabra como una alusión a un animal primitivo, a algo bestial, y por lo tanto como un insulto racista. El estudiante fue acusado de violar la política antirracista de la universidad, y su caso se hizo mediático.

Tanto en la novela de Roth como en el caso de los búfalos se produce una brecha entre la intención y la sensación de ofensa del ofendido. Un error, malentendido o lapsus verbal puede acabar con tu carrera o reputación. La idea de la microagresión prioriza el lenguaje literal: la ironía, el lenguaje figurado y las segundas intenciones son peligrosas. Se transmite una sensación de que el lenguaje está minado, y que hay que tener mucho cuidado con no herir a los demás. Esto acaba con la espontaneidad, y promueve una sensación constante de sospecha: uno siempre interpreta las palabras del otro desde la peor perspectiva posible. No parece una actitud muy sana. Como dicen Campbell y Manning:

> Magnificar pequeñas ofensas, leer la mente identificando pensamientos subconscientes de los que incluso los infractores no son conscientes y etiquetar a otros como agresores forman parte del programa de las microagresiones, pero son posiblemente dañinos para la salud mental.[23]

TRIGGER WARNINGS

En el núcleo de esta hipersensibilidad egocéntrica está la salud mental, pero se fomenta una sobreprotección nociva. Un concepto clave es *trigger warning*, habitual en el debate de la corrección política en las universidades anglosajonas. Es una herramienta que intenta prevenir a los menores ante escenas violentas o pornográficas, también pensada para espectadores con, por ejemplo, problemas de epilepsia. Se trata, fundamentalmente, de una advertencia que se coloca al inicio de textos, vídeos y, en general, de cualquier contenido potencialmente traumático. Su origen está en los efectos del PTSD (*post-traumatic stress disorder*) o trastorno de estrés postraumático. Los *trigger warnings* pretenden avisar a las víctimas de que lo que van a ver puede reavivar su trauma. Sin embargo, en su acepción actual, extienden excesivamente el rango de lo que se considera contenido sensible: puede ser obras de ficción como *Lolita*, de contenido misógino o violencia sexual, obras donde hay un lenguaje ofensivo contra minorías raciales (como el caso de *Huckleberry Finn* o *Matar a un ruiseñor*) o incluso de corte clasista o colonialista.

Varios alumnos de la Universidad de Columbia hicieron una declaración en la que decían que los textos de la mitología griega, como las *Metamorfosis* de Ovidio, «contienen material sensible y ofensivo que margina las identidades de los estudiantes en el aula. Estos textos, creados a partir de historias y narrativas de exclusión y opresión, pueden ser difíciles de leer y discutir para un superviviente, una persona de color o un estudiante de origen humilde».[24] Uno de esos estudiantes defendió la colocación de *trigger warnings* en esos textos, alegando que son como las advertencias alimentarias: «La gente debería tener el derecho a saber lo que está poniendo en sus cabezas y aceptarlo, al igual que tiene el derecho a saber y consentir lo que se está metiendo en el cuerpo».[25]

El objetivo es la salud mental pero, como dicen Haidt y Lukianoff, los *trigger warnings* no son la mejor manera de tratar el estrés postraumático. Haidt, que es psicólogo, afirma que en cierto modo pueden cronificar el problema del que quieren salvar a los lectores o espectadores. Una parte de las terapias contra el trauma tiene que ver con la exposición y adaptación a lo que nos produce ese trauma.

El caso de los *trigger warnings* no es especialmente grave. Hay muy pocas universidades que los usen de manera institucional. Sin embargo, ejemplifica un clima de susceptibilidad bastante acusado y demuestra una obsesión nueva en la izquierda con la protección y la seguridad, un territorio antes dominado por la derecha. Hay que proteger las mentes del trauma. Es algo que recuerda a pánicos morales anteriores, como esas campañas que se dirigieron desde sectores conservadores contra la música metal o los videojuegos violentos. Se decía entonces que había que defender a los niños y adolescentes, pero los *trigger warnings* actuales están dirigidos a adultos, a universitarios de una generación acostumbrada a películas de terror y gore. No están tan extendidos como parece, pero su lógica está muy presente en muchos productos culturales contemporáneos, que evitan cualquier situación «problemática» que pueda causar algún tipo de estrés emocional o simplemente indignar a algún colectivo: la ofensa se «psicologiza» y se convierte en un potencial trauma.

Safe spaces

Hay que proteger las mentes, pero también crear espacios físicos seguros, o *safe spaces*. Son esencialmente lugares «libres de discriminación» en universidades, pero también en empresas, donde las minorías se reúnen para sus sesiones de terapia, reflexión y curación. Son espacios que fomentan un clima de aceptación de tus ideas, donde estas no corren el peligro de ser discutidas, debatidas o humilladas. Como dice la periodista Judith Sulevitz:

> En la mayoría de casos, los espacios seguros son reuniones inocuas de gente que piensa igual y que se pone de acuerdo para evitar la ridiculización, la crítica o lo que denominan microagresiones —muestras sutiles de sesgo racial o sexual— para que todo el mundo pueda relajarse suficientemente como para explorar los matices de, digamos, una identidad de género fluida. Siempre y cuando todos los participantes estén de acuerdo en estas restricciones, estas pequeñas islas de autocontrol parecen una idea perfectamente correcta.[26]

Al mismo tiempo, reflejan un repliegue identitario preocupante. Se han convertido en lugares que fomentan la segregación en términos de género y etnia. Hay activistas que exigen espacios seguros permanentes para su identidad grupal, porque consideran que están en peligro y que necesitan lugares donde juntarse con sus semejantes para poder sentirse libres. Lo exigen como si estuvieran sufriendo una persecución, o como si su simple presencia junto a la mayoría les provocara ansiedad. Los *safe spaces* han reabierto el debate de las residencias segregadas por raza o género. De hecho, ya existen en universidades estadounidenses como Berkeley o el MIT. No parece muy arriesgado pensar que la idea de universidades segregadas es un siguiente paso. Si la convivencia en un entorno plural es traumática, la solución es el tribalismo.

Lo sorprendente es que la mayoría de peticiones de *safe spaces* se producen en entornos tolerantes y progresistas. Como dice la profesora Jeannie Suk, esta preocupación por los espacios seguros se relaciona con la exigencia de los estudiantes de que las universidades sean «hogares» (en el mundo anglosajón, la vida universitaria es muy diferente a Europa: los estudiantes viven en el campus en residencias). Estos hogares deben garantizar la protección física pero también la mental: cualquier aspecto

potencialmente traumático, a menudo simplemente consecuencia de la convivencia con gente diversa, ha de erradicarse.

Los *safe spaces* no son clubes de debate. Son lugares donde «curarse», donde hacer piña o crear tribu con tu comunidad racial o de género. Son lugares donde poder ser víctima sin las consecuencias que implica generalmente ser víctima. Es decir: son lugares donde puedes hacerte la víctima sin que te molesten.

LA VERDAD DE LAS VÍCTIMAS

En *Victimhood Culture*, Campbell y Manning escriben sobre una nueva «cultura del victimismo» en la que la víctima no tiene prisa por dejar de serlo. Es algo que consideran inédito, y la comparan con una cultura del honor (cuando nos batíamos en duelo si nos ofendían) y una de la dignidad (en la que nos hacemos los fuertes y tenemos la «piel dura»). Para los autores, la cultura del victimismo contemporánea es una combinación de ambas:

> Las quejas sobre microagresiones combinan la sensibilidad por matices que vemos en las culturas del honor con la disposición a acudir a las autoridades y terceros que vemos en las culturas de la dignidad. La cultura del victimismo se diferencia tanto de la del honor como de la de la dignidad en que destaca en vez de minimizar el victimismo del demandante.[27]

En la cultura del victimismo, ser víctima está bien reconocido. La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Su estatus moral es incuestionable. Todorov decía que a nadie le gusta ser víctima, pero que a todos les gustaría haberlo sido. Como dice Daniele Giglioli en *Crítica de la víctima*, «quien está con la víctima no se equivoca nunca».[28] Ser víctima, o haber sido víctima,

> otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable. ¿Cómo podría la víctima ser culpable o responsable de algo? La víctima no ha hecho, le han hecho; no actúa, padece.

Ser víctima, o hacerse la víctima en democracias liberales, es una manera de pedir una reparación. Sabemos que nos la pueden dar. Nadie querría hacerse la víctima en un régimen autoritario represivo, en una dictadura. No serviría de nada. La figura de la víctima es «el sueño de cualquier tipo de poder», según Giglioli, porque «la víctima es irresponsable, no responde de nada, no tiene necesidad de justificarse».[29] Es una manera de garantizarse la inocencia. «Una víctima no tiene deudas, solo tiene créditos. Condición envidiable, paraíso paradójico, narcótico.»[30]

Es también un relato fácil. La posmodernidad habla del fin del relato, pero el *storytelling*, contar el relato de nuestras vidas e identidades, es algo que nos obsesiona. El relato de la víctima encaja con esta obsesión. Es una historia efectista, llena de causalidades, buenos y malos definidos, sin aristas, irrefutable. No hay contradicciones, complejidades, ambigüedades. Es un *blockbuster* de Hollywood. «Claridad, linealidad, univocidad, cuentas exactas: es la receta de las historias que triunfan —dice Giglioli—. Con su axiología carente de claroscuros, las historias de víctimas son las más vencedoras que pueda haber.»[31]

La víctima es un sujeto pasivo. El objetivo de la víctima es padecer, y luego recibir compensaciones. La víctima queda atrapada en su condición. Políticamente, el culto a las víctimas es conservador, incluso reaccionario. Como dice Giglioli,

> la revolución es el otro nombre de la modernidad: sujeto, responsabilidad, capacidad de tomar decisiones también trágicas; los otros, pensados no solo como amenaza o límite, sino también como multiplicador de potencia, creatividad, imaginación, disfrute. Y, si la palabra posmoderno tiene algún sentido, es en la inversión especular de esos términos: identidad, pasividad, desresponsabilización, los otros como rivales, competidores, motivo de resentimiento.[32]

La filósofa Judith Shklar dice que la preocupación por los débiles y oprimidos es una manera de luchar contra la misantropía y el cinismo. Escuchar a las víctimas suele ser una muestra de decencia y humanidad; pero idealizarlas puede ser también una manera de faltarles el respeto. En paralelo al movimiento #MeToo, surgió una corriente de opinión que afirmaba que las mujeres, en tanto víctimas o potenciales víctimas de acoso sexual, tienen la razón automáticamente. Era una respuesta a un

silenciamiento histórico de los casos de abusos sexuales. Durante mucho tiempo las mujeres víctimas de abusos sexuales habían estado calladas, por miedo al oprobio o a que no las creyeran. El movimiento #MeToo les dio fuerza para expresarse, pero también las colocó en ocasiones en una posición sumisa de víctimas, excesivamente vulnerables frente a un enemigo demasiado poderoso y omnipresente como el patriarcado. Esto, como denunció una parte del feminismo, era una manera de infantilización. La periodista Hadley Freeman escribió en *The Guardian* que «la justicia no es "Cree en todas las mujeres", como he visto que mucha gente defiende; es "Escucha a todas las mujeres"».[33]

El culto a la víctima está muy extendido en la izquierda, que es más sentimental que la derecha, pero desde luego no es exclusivo de ella. En España, el estatus de víctima de ETA es intocable para la derecha. A menudo, el respeto por su dolor conduce a la idealización, y esto a una tolerancia excesiva: hay familiares de asesinados por la banda terrorista que exigen mayores penas de cárcel, están en contra de la reinserción o de los beneficios penitenciarios y a menudo a favor de la cadena perpetua. Es normal que una víctima exija mayor reparación, a veces incluso venganza. Pero escuchar a las víctimas no siempre debería significar hacerles caso.

La idealización contemporánea de las víctimas ha creado alianzas inimaginables. Por ejemplo, en Estados Unidos ha unido a feministas y conservadores de ley y orden, como ha explicado la periodista Jill Lepore:[34] las primeras exigen escuchar a las víctimas y penas mayores para los violadores, y los segundos utilizan esto para promover la cadena perpetua (o incluso la pena de muerte) y una justicia más punitiva. Es lo que pasó en España tras la sentencia de La Manada en 2018: el feminismo exigió una pena más contundente para los violadores y coincidió en esto con el Gobierno del PP, que estaba haciendo campaña a favor de la prisión permanente revisable, un tipo de cadena perpetua. Ni el movimiento feminista ni el Gobierno atendieron a los datos sobre criminalidad y crearon una alarma social.

Lepore escribe que en Estados Unidos ha surgido en las últimas décadas un potente movimiento por los derechos de las víctimas que reivindica un mayor papel en las investigaciones judiciales. Esto ha provocado que los

juicios sean a menudo *shows* sensacionalistas, en los que el testimonio personal, la narración efectista y el razonamiento emocional de las víctimas importan más que las pruebas.

La idealización de las víctimas surge del deseo de ser compasivo y bondadoso, pero a menudo es contraproducente. Puede llegar, incluso, como ha escrito Judith Shklar, a ser peligroso: «Una de nuestras realidades políticas es que las víctimas de la tortura política y la injusticia a menudo no son mejores que sus verdugos. Sencillamente, están aguardando a cambiar de lugar con estos últimos».[35]

LINCHAMIENTOS POR EL BIEN COMÚN

En *El golpe posmoderno*, Daniel Gascón habla del «victimismo matón» de los independentistas catalanes. «Como muchos nacionalismos, el nacionalismo catalán parte de un relato victimista que refleja al mismo tiempo sentimientos de inferioridad y superioridad: somos un poco mejores que los demás, pero nos tratan mucho peor que a ellos; somos una minoría perseguida, pero a la vez somos la mayoría.»[36] El nacionalismo catalán ha construido un relato del agravio en el que no se puede ser catalán y a la vez opresor. Los catalanes están oprimidos por los españoles y no cabe la posibilidad de que haya catalanes oprimiendo a otros catalanes (independentistas contra no independentistas). Al ser víctimas, no pueden oprimir a otros. Ellos solo son oprimidos.

Cuando la víctima ataca lo hace por el bien, y solo protege su dignidad dañada. El linchador contemporáneo suele pensar que lo suyo no es un linchamiento o que, si lo es, está justificado. Quizá los linchamientos de antaño se hicieron en nombre del mal, pero los de ahora intentan proteger a los buenos.

En *Matar a los normies*, Angela Nagle dice que en las redes sociales, especialmente en la izquierda que ella considera identitaria y que podría denominarse políticamente correcta (o lo que los internautas de derecha llaman *snowflakes*, o copos de nieve: individuos hipersensibles y susceptibles), se fomenta una «cultura de la fragilidad y el victimismo

mezclada con una cultura despiadada de ataques en grupo para avergonzar a alguien, e intentos de destruir las reputaciones y vidas de personas». Nagle piensa que se combina una «vulnerabilidad performativa y una sensación de superioridad moral con el *bullying*».[37] Y cita al crítico cultural Mark Fisher, que en un ensayo titulado «Exiting the Vampire Castle» («Escapando del castillo del vampiro») habla de la llamada cultura del *call-out*, o del chivatazo o señalamiento. Observa que está «motivada por el deseo de un cura por excomulgar y condenar, el deseo del académico pedante que quiere que le vean como el primero en detectar un error, y el deseo del hípster de ser uno de los populares».[38] Fisher piensa que lo que une a los linchadores oprimidos no es la solidaridad, sino un miedo mutuo, el miedo a ser el siguiente en ser expuesto y condenado. Muchos linchamientos en redes, especialmente en la izquierda, tienen que ver con microagresiones: el que comete un desliz que puede considerarse racista o machista acaba definido por él, y esto se convierte en su nueva identidad. Alguien no ha sido racista o ha dicho algo racista; es directamente racista.

Los linchamientos tienen un alto componente de *virtue signalling*. El que acosa se enamora de sí mismo como justiciero y se cree superior moralmente. Considera que su empresa es digna y justa, y exige la retirada de libros, el silenciamiento o la persecución de individuos con arrogancia y condescendencia. A veces recuerda a un comisario político perdonavidas. Pero también hay un efecto arrastre. No todos somos guerreros de la justicia social, pero nos unimos al coro que condena.

El movimiento #MeToo contra los abusos sexuales en Hollywood y los medios fue muy dado a los linchamientos. Se construyó una nueva ortodoxia y se castigaron las desviaciones. El movimiento incluyó en la misma categoría violaciones e interacciones incómodas con el otro sexo. La idea era visibilizar una especie de cultura patriarcal, que tiene diferentes grados (desde «microagresiones» hasta crímenes), pero en ocasiones esto acabó con la reputación de individuos a los que se asoció injustamente con depredadores sexuales. Si el individuo era considerado poderoso, los linchamientos estaban siempre justificados, a veces con argumentos cínicos: si es blanco, heterosexual y famoso, no le afectarán tanto las acusaciones injustas, las manipulaciones y las medias verdades.

A veces los linchamientos son entre cercanos. No atacan a individuos claramente racistas, machistas u homófobos, sino a quienes se desvían de determinada ortodoxia, aun estando de acuerdo con buena parte de ella. Las purgas son comunes en movimientos como el feminismo, donde posiciones contradictorias se arrogan la etiqueta feminista: las feministas de la diferencia piensan que las de la igualdad están obsoletas y son demasiado liberales y moderadas; las feministas de la igualdad creen que el feminismo de la diferencia es esencialista y victimiza a las mujeres. Con el #MeToo, esta brecha se acentuó. Mientras en Estados Unidos gobernaba un presidente que tiene varias acusaciones de acoso sexual, una parte del movimiento se dedicaba a señalar a feministas que no lo son de la manera correcta (en buena medida, las acusaciones de #MeToo se dieron dentro de la izquierda).

Una de las víctimas de linchamiento fue Margaret Atwood, icono feminista y autora de *El cuento de la criada*. La escritora canadiense defendió públicamente al profesor de la Universidad de Columbia Steven Galloway, acusado y luego absuelto por abusos sexuales. Atwood criticó la postura de una parte del feminismo que consideró al profesor culpable solo por haber sido señalado. Como respuesta, recibió duras críticas, se dijo que su postura era «problemática» (un eufemismo pasivo-agresivo que quiere decir que te sales del discurso oficial) y tildada de mala feminista y de cómplice del machismo.

Atwood se defendió en un artículo: «Un sistema de justicieros —condenas sin juicio— comienza como una respuesta a una falta de justicia, y por eso la gente se toma la justicia por su mano. Pero una actitud justiciera comprensible y temporal puede convertirse en un hábito culturalmente solidificado de linchamientos, en el que nos cargamos el sistema judicial actual, y colocamos y mantenemos estructuras de poder extralegales».[39] Atwood fue criticada simplemente por defender las garantías judiciales, el *habeas corpus* y la presunción de inocencia.

En un artículo esencial en la revista *Harper's* (traducido al español en *Letras* Libres) sobre el #MeToo, Katie Roiphe critica algo similar a Atwood. La periodista estadounidense afirma que a veces las acusaciones del #MeToo no tenían nada que ver con los actos del individuo en cuestión,

que se diluían en una denuncia general contra el machismo, o en algo aún más abstracto:

> La idea de juzgar a los demás sin conocer (o molestarse en aprender) todos los datos es inherente a esta *performance* de pureza moral. Aunque supiéramos poco o nada de lo que hacía el locutor Garrison Keillor [acusado de comportamiento sexual inapropiado], la gente no sentía ninguna obligación de suspender el juicio. En vez de eso, hablaban con confianza de lo que hacía gente como Garrison Keillor, cosas que pensaban o imaginaban que hacía, a partir de acusaciones no específicas de fuentes desconocidas (múltiples alegaciones de «comportamiento inadecuado»). La ausencia de detalles o información tangible nos invita a elaborar nuestras propias opiniones, fantasías y especulaciones a partir de nuestra experiencia de lo que alguien nos ha hecho a nosotras, o a partir de nuestras impresiones de lo que hacen los hombres que tienen poder.[40]

La fuerza moral de la masa linchadora elimina los matices, te coloca en el lado bueno de la historia (porque es una rebelión de víctimas, a las que se les permite todo), y reduce la incertidumbre y el caos que puede haber en una acusación de «comportamiento inadecuado» (que es el eufemismo usado a menudo para acusar a algunos hombres: *misconduct*).

Roiphe escribe sobre la sensación que produce estar en el bando adecuado. Cuando habla con una amiga sobre el editor de la revista literaria *The Paris Review*, despedido por su comportamiento con las mujeres (en la noticia de The *New York Times* sobre su despido se dice: «Admitió tener citas y haber expresado interés en mujeres con las que tenía conexiones profesionales, incluidas becarias y escritoras de la revista, conducta que ha admitido ser un "abuso de mi posición"»), se da cuenta de que siente una especie de calidez tribal:

> Era como si ya no pensáramos en Lorin Stein: hablábamos de todas las cosas por las que nos habíamos enfadado alguna vez, de las formas en que los hombres nos habían insultado u ofendido o desdeñado o maltratado, del modo en que las mujeres hermosas son recompensadas y luego ya no. Me sentía como si estuviéramos entrando en un club, tenía una reconfortante sensación de justicia social, me parecía que estábamos participando en una cosa de peso e importante.[41]

s

5

Yo sé lo que mejor te conviene

Psicología del políticamente correcto

La corrección política a menudo define actitudes no muy graves: se mezclan la mojigatería con el miedo a salirse de la tribu y lo que uno entiende como consenso, y a menudo no va más allá de un silencio calculado, un acto simbólico sin mucho efecto o una actitud cobarde. Todos somos políticamente correctos. Pero a veces la corrección política es muy difícil de identificar. ¿Cómo estar seguro de que alguien dice lo que dice, o se calla lo que se calla, por corrección política? ¿Cómo sabemos que actúa así porque piensa que se le atacará por sus opiniones, o por no salirse de un determinado consenso? La corrección política tiene algo que ver con la autocensura, y la autocensura no es tan fácil de detectar.

A menudo cuando alguien critica la corrección política denuncia una doble moral: alguien que condena abiertamente algo si lo hace su adversario, pero se calla si lo hacen los suyos o aquellos hacia los que siente simpatías. Pero va más allá. No critica al *apparatchik* o al que se arrima al poder para obtener algo, sino al observador externo y equidistante que se mantiene impasible, que no elige bando, o al individuo cuyas posturas morales o políticas responden más a un posicionamiento o alineamiento con determinado consenso, a menudo artificial, que a convicciones o corporativismo. El políticamente correcto, como dice Daniel Gascón, no tiene pensamiento, sino posicionamiento.[1]

En España, un sector de la izquierda tiene un miedo atroz a aparecer cerca de la derecha. Esto ha provocado situaciones extrañas: que partidos autodenominados progresistas defiendan el nacionalismo y el

independentismo catalán, por ejemplo; todo por miedo a la acusación de españolismo o centralismo. Es un complejo que proviene de la dictadura franquista, que persiguió y represalió a los nacionalismos periféricos. La lucha contra el franquismo implicó, por lo tanto, una reivindicación de esas naciones históricas. Algo en principio reaccionario como el nacionalismo pasó a ser algo progresista y emancipador; incluso hay quienes han defendido el independentismo como una manera de «radicalización democrática».

En Cataluña casi nadie dice ser de derechas. Ser de derechas es ser franquista. En 2017, solo un 12 por ciento de los catalanes se declaraba de derechas, frente al 23 por ciento de media en España. Como explica Kiko Llaneras en *El País*,

> cuando se les pregunta, los catalanes aparecen como uno de los electorados más de izquierdas de Europa. Pero incurren en una paradoja: la izquierda catalana solo ha sido mayoritaria en votos en dos de las nueve últimas elecciones autonómicas (2003 y 2006). Desde la transición casi siempre presidió la Generalitat un candidato de Convergència, un partido que los propios catalanes definían como de centro-derecha.[2]

Este panorama parece en cierto modo comprensible en un país que sufrió una dictadura católica de derechas. Pero provoca malabarismos extraños cuarenta años después de la muerte de Franco. Para renovar el pedigrí de «verdadera izquierda» es preciso escenificar una denuncia contra el franquismo de vez en cuando. En el caso catalán, la crítica del independentismo suele ir acompañada de una denuncia igual al Partido Popular o al nacionalismo español. Esta actitud no cambió ni siquiera cuando los independentistas dieron un golpe, o cuando eligieron a un presidente abiertamente xenófobo, que comparó a los castellanohablantes en Cataluña con «carroñeros, víboras, hienas. Bestias de forma humana, sin embargo, que emiten odio». Antes indepe que españolista. Como dijo el ensayista Ramón González Férriz en una ocasión, en una guerra entre los nazis y el PP un sector de la izquierda española iría con los nazis. Yo soy un poco más optimista: sería neutral.

La crítica clásica a la corrección política define a un tipo de persona que no se moja, que a menudo dice lo que se entiende que debe decir y cuya opinión nunca desentona. Normalmente, uno no se sale de un camino que se

ha marcado: por coherencia y por buscar la validación del grupo al que uno pertenece. Solemos encajar en paquetes preestablecidos, por defecto. Son paquetes que provocan un efecto arrastre. Si eres una cosa, por inercia eres también esta otra cosa, y esta otra, y aquella otra (siguiendo con Cataluña: durante mucho tiempo, en España ser catalán era ser nacionalista; de ahí la sinécdoque de «los catalanes piensan» cuando solo lo piensan los nacionalistas). La salida de ese molde, generalmente establecido, provoca sorpresa.

Todos tendemos a ser conformistas, pero eso no significa que el conformismo sea una actitud con muchos partidarios: uno es siempre autónomo e independiente, y los demás, ovejas que siguen al rebaño.

En los años setenta, la socióloga alemana Elisabeth Noelle-Neumann revolucionó los estudios de opinión pública con su teoría de la «espiral del silencio». En su estudio, publicado en libro con ese título, analiza las encuestas de las elecciones alemanas de 1965. Tras observar las divergencias entre los resultados y las encuestas, y descubrir un voto oculto, elabora una teoría sobre cómo la opinión pública ejerce un control social: «La lengua se suelta cuando uno se siente en armonía con el espíritu de la época».[3] Pero también nos gusta sentir que somos únicos y que nos importa muy poco lo que otros piensan: «El carácter negativo de etiquetas como "conformista" o "gregario" muestra que la tendencia a la imitación va contra el ideal de la autonomía individual. Es una imagen con la que casi nadie quiere que le identifiquen, aunque muchos estarían de acuerdo en que podría describir al "otro"».[4]

A todos nos importa mucho lo que los demás piensen de nosotros. Como escribió Tocqueville, la gente teme más el aislamiento que el error. «Los seres humanos economizan la atención que prestan a las cosas —dice Noelle-Neumann—. El esfuerzo que dedican a observar el entorno parece ser un precio menor a pagar en comparación con el riesgo de perder la estimación de los otros seres humanos; de ser rechazados, despreciados, de estar solos.»[5] No queremos estar aislados, y por eso nos subimos al carro ganador en las encuestas. Es lo que denominó Noelle-Neumann el «efecto *bandwagon*»: si vas ganando en las encuestas más gente se suma a ti (o, al menos, así era antes de las redes sociales y de la volatilidad e incertidumbre

actuales). Hay dos explicaciones para el «efecto *bandwagon*»: «“Querer estar en el lado victorioso” es una interpretación: “no querer aislarse” es la otra. Lo que fascina a la primera es el espacio público como escenario en el que uno puede distinguirse; a la otra le impresiona el espacio público como amenaza, como un campo de batalla en el que se puede perder la reputación».[6] En ambas interpretaciones se puede adivinar la corrección política. Uno se visibiliza en el espacio público y hace un «gesto identitario», como dice el filósofo Santiago Gerchunoff, para demostrar que sigue en el grupo. Pero, a la vez, ve el espacio público como algo que le condiciona ese posicionamiento inicial.

Noelle-Neumann recoge reflexiones de John Locke, David Hume, James Madison o Alexis de Tocqueville sobre la ley de la opinión, de la moda o reputación. Locke pensaba que «nadie que atente contra la moda y la opinión de las compañías que frecuenta, y a las que se encomendaría, se libra del castigo de la censura y el desagrado de estas».[7] Madison pensaba que «la razón humana es, como el propio hombre, tímida y precavida cuando se la deja sola. Y adquiere fortaleza y confianza en proporción al número de personas con las que está asociada».[8] Tocqueville, en su clásico *La democracia en América*, afirma que

> en las aristocracias los hombres poseen con frecuencia mucha grandeza y fuerza personal. Cuando se encuentran discordes con la mayoría de sus compatriotas se retiran a su propio círculo, donde encuentran apoyo y consuelo. Esto no sucede en los países democráticos. En estos el favor público parece tan necesario como el aire que respiramos, y discrepar de la muchedumbre es como no vivir. La muchedumbre no necesita leyes para coaccionar a los que no piensan como ella. Le basta la desaprobación pública. La sensación de soledad e impotencia los sobrecoge y los hace desesperar.[9]

Tocqueville expresa una cautela clásica liberal: es necesario protegerse de la tiranía del gobernante político, pero también de la tiranía de la mayoría. Como escribió John Stuart Mill en su clásico *Sobre la libertad*:

> La sociedad puede ejecutar, y ejecuta, sus propios decretos; y si dicta malos decretos, en vez de buenos, o si los dicta a propósito de cosas en las que no debería mezclarse, ejerce una tiranía social más formidable que muchas de las opresiones políticas, ya que, si bien de ordinario no tiene a su servicio penas tan graves, deja menos medios de escapar a ella, pues penetra mucho más en los detalles de la vida y llega a encadenar el alma.[10]

La crítica a la corrección política sería, desde este ángulo, una crítica a la tiranía de la mayoría. No es algo trivial. En una época de tribalismo, posverdad, resurgimiento del nacionalismo y surgimiento de nuevos populismos, y unas redes sociales polarizadoras, la preocupación clásica liberal por la tiranía de las masas tiene mucha vigencia.

¿QUIÉNES SON LOS POLÍTICAMENTE CORRECTOS?

La corrección política se puede explicar con la psicología de masas. El gregarismo, la tiranía de la mayoría, los linchadores que, de manera espontánea, castigan al que se desvía de la ortodoxia. Pero también puede analizarse desde la psicología individual. A menudo se relaciona con la disposición a posturas autoritarias y con el rechazo casi físico hacia la ofensa. Los psicólogos Christine Brophy y Jordan Peterson[11] demostraron en un artículo científico que la corrección política surge de una actitud de «sensibilidad hacia la ofensa», y que tiene poco que ver con la izquierda, sino que es un fenómeno transversal. Elaboraron dos categorías para estudiar la psicología del políticamente correcto. La primera la denominan «Igualitarismo PC», la segunda «Autoritarismo PC». «Los PC-Igualitaristas —según la escala que crearon—, tienden a atribuir una base cultural a las diferencias de grupo, creen que las diferencias de poder de los grupos surgen de injusticias sociales, y suelen defender políticas que apoyan a grupos históricamente desfavorecidos». Estos políticamente correctos reivindicaban una mayor diversidad «a partir de mayor igualdad, y creen que cualquier desviación de la igualdad está causada por la cultura. Sus creencias conducen a reivindicar una gobernanza más democrática.»[12] Esta sería la cara amable de la corrección política, que más que corrección política podría considerarse simplemente como progresismo. Supone un intento de eliminar las desventajas con un enfoque que va más allá del redistributivo o material, pero sin dogmatismos. El PC igualitario es más o menos liberal o socialdemócrata.

«Los PC-Autoritarios, en cambio, tienden a atribuir una base biológica a las diferencias entre grupos, apoyan la censura del material que ofende y

están a favor de una justicia punitiva más dura para los transgresores. Por lo tanto, esta dimensión de lo PC parece reflejar una sensibilidad a la ofensa indiscriminada o general, y parece extenderse de una motivación implícita de obtener seguridad y estabilidad para aquellos que sufren. Sus creencias abogan por una gobernanza más autocrática para alcanzar uniformidad». [13] Esta postura es la clásica del individuo con tendencias autoritarias, que no son exclusivas de la derecha ideológica. Hay un sector de la izquierda contemporánea que reúne sus cualidades: es intolerante contra lo que considera intolerancia, exige protección e incluso censura contra lo que puede resultar ofensivo, y su idea del mundo se reduce a una lucha entre «buenos» y «malos».

Según el estudio, los «PC-Igualitaristas» suelen estar más abiertos a las nuevas experiencias, tienen un mayor vocabulario y una mayor identificación con los grupos históricamente desfavorecidos. Los «PC-Autoritarios» son más religiosos, a menudo tienen escasa tolerancia hacia aquello que les repugna, aspiran a mayor orden, tienen menos vocabulario y sufren de mayor ansiedad.

En su tesis doctoral, Christine Brophy teoriza sobre la posibilidad de que la corrección política tenga que ver más con la «deseabilidad social» y la «gestión de la impresión» (la conciencia de uno mismo en un espacio social) que con la ideología. Pero también hay una base más primaria. «Se ha especulado con que su fuerza principal es la repulsa moral.»[14] Brophy afirma que la sensibilidad hacia lo repulsivo se ha asociado normalmente con el conservadurismo, pero esto no es del todo exacto, «ya que los progresistas a menudo describen el comportamiento que produce daño como repulsivo». La diferencia está en la fuente de esa repulsa: «La repulsa del progresista se basa en una repulsión del comportamiento inmoral (es decir, lo injusto, dañino) mientras que el comportamiento del conservador se basa en una repulsa de lo físicamente desagradable (o lo impuro)».[15]

El políticamente correcto es también un determinado individuo sensible pero dogmático, que recuerda al *kitschmensch* que describe Milan Kundera. Es un individuo que siente «la necesidad de mirarse en el espejo del engaño embellecedor y reconocerse en él con emocionada satisfacción».[16] Es lo que muchos denominan un *social justice warrior* o guerrero de la justicia

social. Tiene una misión moralizante y civilizadora que, en general, no puede esperar. La psicóloga Barbara Oakley lo explica con el concepto «altruismo patológico»:

> Nuestra empatía hacia los demás, junto con el deseo de ser queridos, la estrechez de miras con respecto al grupo propio, el contagio emocional, la exposición selectiva, los sesgos de confirmación […] e incluso la creencia egocéntrica de que sabemos lo que es mejor para los demás, pueden llevarnos a creer en poderosas y a menudo irracionales ilusiones de estar ayudando. En otras palabras, nuestras buenas intenciones, junto con una variedad de sesgos cognitivos, pueden impedirnos ver las consecuencias perjudiciales de nuestras acciones.[17]

Este altruismo patológico abunda en un tipo de activismo que plantea la política como una lucha agonística donde la pureza y la identidad (individual o grupal) son más importantes que la efectividad. Lo importante no es reducir la crueldad o el sufrimiento, sino explicitar una indignación y regodearse en ella. Hay que extender esa indignación hacia todas las esferas de la vida pública y alimentarla para no perder el estatus de activista y guerrero de la justicia social. Como escribe Oakley, «las consecuencias sociales de parecer cruel en una cultura que valora muy positivamente la bondad, la empatía y el altruismo puede conducirnos a un comportamiento falsamente "útil" que tiene como resultado un autoengaño con respecto a las consecuencias de nuestros actos».[18]

Por eso terminamos haciendo actos exclusivamente expresivos, en los que actuamos para mostrar nuestra virtud o indignación. Es lo que en el mundo anglosajón se denomina *virtue signalling*, que podría traducirse como «señalización de la virtud». Tenemos que demostrar a los demás que somos virtuosos porque nuestra identidad depende de ello.

En las redes sociales, nos encanta mostrar lo buenos que somos. El coste de hacer una «buena acción» es muy pequeño, pero la difusión es muy grande. En Twitter y Facebook podemos ser activistas a tiempo parcial. Es lo que se denomina *slacktivism* o activismo de sofá. Como escribe Manuel Arias Maldonado en *La democracia sentimental*,

> la participación del ciudadano en las redes sociales contiene un elemento de *performance*, en la medida en que se hace algo pero al mismo tiempo se señala, subraya y adorna la acción misma. No solo hacemos, sino que nos vemos haciendo, sabiendo que otros nos ven hacer; hasta el punto de que quizá no haríamos si otros no nos vieran.[19]

Cada vez que se produce un atentado, las redes sociales se llenan de denuncias y muestras de solidaridad y duelo. Tras los atentados en *Charlie Hebdo* y Bataclan, ambos en 2015 y en París, Facebook se llenó de perfiles con la bandera de Francia. Sería cínico pensar que todos los usuarios que denunciaron los ataques y se solidarizaron públicamente no estaban consternados. Pero en cierto modo, daba la sensación de que muchos estaban demasiado preocupados por su imagen pública. Algunos sintieron la necesidad de demostrar que el atentado les había influido especialmente por algún motivo superficial: porque viajaron a París hace meses o tienen un conocido francés. Es cierto que los acontecimientos dramáticos nos afectan más cuando nos tocan de cerca. Es el llamado «kilómetro sentimental». Pero a veces no es necesario subir un *selfie* tuyo en París en tu viaje de bodas para conmemorar a las víctimas.

También están los llamados *tragedy hipsters* o hípsters de la tragedia, como dijo un tuitero americano,[20] que reivindican con arrogancia un luto más real y completo al recordarnos, después de cada atentado en Occidente, que en otras regiones del mundo también ocurren, e incluso peores. Solo se acuerdan de esos otros atentados cuando les sirven para señalar una especie de doble moral occidental, y es probable que no sepan colocar en un mapa los países que tanto les preocupan.

Sin embargo, a veces las acusaciones de *virtue ssignalling* pueden ser injustas. Que un acto virtuoso sea público no lo convierte en egoísta. Cuando un multimillonario dona dinero a una causa benéfica solemos pensar que es para lavar su imagen. Pero el dinero que da es real, y tiene efectos reales. La obsesión con la pureza y la autenticidad, con los motivos «reales» de un buen acto, nos coloca en una posición de cinismo y descreimiento absoluto que puede ser muy perjudicial. Podemos acabar pensando que cualquier acto de buena fe tiene siempre segundas intenciones, o es solo para la galería. Como dice Cameron Harwick en un artículo en la web *Quillette*:

> Es más fácil desacreditar a alguien acusándolo de no ser auténtico que explicar por qué está equivocado. Si no puedo imaginarme interiorizando tus normas es porque, bueno, tu adopción de esas normas ha de ser insincera o incluso mercenaria.[21]

La acusación de *virtue signalling* se ha usado también para burlarse de cualquier crítica social, o para desacreditar todo activismo: si muestras preocupación por la pobreza infantil, la desigualdad o cualquier causa solidaria es solo para mostrar lo virtuoso que eres. Sirve, como muchos de los conceptos de las guerras culturales contemporáneas, como una manera de deslegitimar al adversario, al que se considera deshonesto e hipócrita. Como dice Sam Bowman en su blog del Instituto Adam Smith, acusar a otros de *virtue signalling*

> hace que no te interrogues sobre tus propias creencias. Si piensas que la gente está en desacuerdo contigo porque están intentando demostrar lo buenos que son con los demás, ¿cómo vas a plantearte que lo que es *obvio* para ti quizá está equivocado?[22]

6

Cambiar el lenguaje para cambiar la realidad

Para muchos, la corrección política es que ya no se pueden hacer chistes de «mariquitas». Surge de una sensación de que «ya no se puede decir nada». Hay una policía del lenguaje que nos impide decir las cosas como son, como se han dicho toda la vida. No se puede decir «discapacitado», sino que hay que decir «persona con diversidad funcional». No se puede decir «negro», sino «persona de color». Ahora no hay «portavoces» y «miembros», sino «portavoces y portavozas» y «miembros y miembras».

Estos cambios eufemísticos provocan mofa, pero en muchas ocasiones son simplemente el reflejo de un cambio moral hacia un mayor respeto por las minorías, o incluso solo un reciclaje del lenguaje, que está en constante evolución. Son también un ejemplo de cómo colectivos oprimidos históricamente deciden en libertad cómo desean ser definidos y nombrados. Tras siglos de estereotipos y etiquetas impuestas, pueden autodefinirse como desean.

Al mismo tiempo, estos cambios en el lenguaje, generalmente propuestos por sectores progresistas, muestran a una izquierda cultural que, como dice el ensayista Kenan Malik, da la sensación de que pone menos interés (o al menos el mismo interés) en cambiar las cosas que en renombrarlas. Considera que el lenguaje no es neutral, sino un reflejo de las estructuras de poder, y por lo tanto un terreno de combate. No existe lenguaje inocente: siempre, y esta es una posición común en la izquierda identitaria, es el reflejo de un interés particular.

En *Alicia en el País de las Maravillas*, el personaje de Humpty Dumpty dice que «cuando uso una palabra, significa lo que yo quiero que signifique,

nada más y nada menos». Alicia le dice: «La cuestión es si puedes hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes». Humpty Dumpty responde: «La cuestión es saber quién manda».[1]

Durante siglos, el poder lo han tenido los hombres blancos heterosexuales. Para quienes critican esa hegemonía histórica y buscan enmendarla hoy, ese dominio se ejercía obviamente también a través del lenguaje. Desde los años setenta, hay movimientos de «higiene verbal» y corrección política que buscan, sobre todo con el lenguaje sexista, acabar con la ilusión que ha creado el poder de un lenguaje neutral. En realidad, dicen, nunca ha sido neutral, ha estado sesgado en favor de los poderosos. Como dice Deborah Cameron en *Verbal Hygiene. The Politics of Language*:

> Una manera de leer la aparición del lenguaje denominado «políticamente correcto» es como una manera de cuestionar la idea total de un lenguaje neutral y universal. Empuja hacia el límite creencias establecidas sobre lo que es el lenguaje, o lo que idealmente debería ser, y por lo tanto provoca una ansiedad considerable.[2]

Esa ansiedad no tiene que ver tanto con una pureza lingüística como con la sensación de que, al cuestionar la neutralidad del lenguaje, se está cuestionando también una herramienta común de entendimiento. El lenguaje políticamente correcto estaría incumpliendo el «contrato» lingüístico que todos nos hemos dado para comunicarnos.

En esencia, la idea de la higiene verbal o la corrección política es interesante y legítima. La intención inicial de los activistas políticamente correctos es promover el respeto mutuo en entornos diversos a través de un lenguaje más inclusivo. Implica revisar las palabras que usamos habitualmente para ver si pueden resultar ofensivas. En realidad, hay poca gente sensata que se alarme porque palabras como «maricón» o «sudaca» no sean aceptables en muchos contextos. La esencia del debate tiene que ver con la educación y el diálogo respetuoso en un mundo diverso, y con la evolución que sufre un lenguaje cuando evoluciona la sociedad.

El lingüista Geoffrey Hughes escribe en *Political correctness. A history of semantics and culture* que la corrección política «comenzó como una intervención básicamente idealista, bienintencionada, pero ligeramente puritana, que buscaba esterilizar el lenguaje suprimiendo sus características

más desagradables, y por lo tanto deshaciendo algunas injusticias del pasado o nivelando el terreno de juego con la esperanza de mejorar las relaciones sociales».[3]

Pero su foco va más allá del lenguaje. La corrección política y el activismo por la «higiene verbal» forman parte de una agenda de justicia social. No son solo unas reglas lingüísticas de convivencia. Tienen un componente de reparación histórica y de urgencia moral, y en general son actos más políticos que lingüísticos. Cameron dice que

> la nueva higiene verbal está motivada políticamente y asume que el lenguaje no solo es un medio para las ideas sino un formador de ideas; que siempre e inevitablemente es político; y que la verdad que dice alguien puede ser relativa al poder que tiene. Este conjunto de asunciones, más que la simple intención de sustituir unas palabras por otras, es lo que hace que la cuestión del lenguaje «políticamente correcto» sea tan explosiva.[4]

Es un activismo que utiliza el lenguaje exclusivamente como terreno de combate político. Esto no es malo *per se*. El foco en el lenguaje es importante. En una época de política mediática y obsesión con el *storytelling*, la incidencia en lo simbólico y el lenguaje es esencial. Si se hace de manera inteligente, puede obligarnos a reflexionar sobre el uso que hacemos del lenguaje, y nos puede ayudar a acabar con la idea de que es una herramienta inocente, neutral y totalmente exacta de describir la realidad. Pero también puede transmitir justo la idea contraria: que no es nunca posible ser exacto, y que la elección que hacemos de las palabras siempre es un reflejo *foucaltiano* de las relaciones de poder y dominación, una manera de apuntalarlo y justificarlo, y no el intento, casi siempre complicado, de describir lo mejor posible una realidad compleja y cambiante.

A menudo los activistas por un lenguaje inclusivo o políticamente correcto no intentan resolver un problema lingüístico, sino de representación o reconocimiento político. No es que hubiera una palabra que hubiera dejado de evocar lo que tenía que evocar, o de definir con exactitud una realidad, sino que de pronto nos hemos dado cuenta de que quizá no estábamos todos incluidos en ella. Lo que buscan es la correspondencia con la acción política, la fidelidad con respecto a los ideales que impulsan el cambio y no tanto la descripción escrupulosa de una

realidad. No importan la semántica, la morfología o la sintaxis si una palabra es capaz de evocar la pugna política que deseamos hacer visible. Es una visión muy limitada del lenguaje, que además puede ser contraproducente incluso para la causa política que se defiende.

Cuando la portavoz de Podemos Irene Montero reivindicó el uso de la palabra «portavoza», lo hizo sabiendo que es una palabra que no tiene marca de género. No podemos saber si es masculina o femenina. El objetivo no era un cambio lingüístico, sino visibilizar supuestamente una desigualdad o un predominio masculino en el poder a través del lenguaje. Como dice Elena Álvarez Mellado, que escribe un blog sobre lenguaje en *eldiario.es*, «la situación en la que se produjo el momento "portavozas" es un escenario artificial creado con el objetivo de atraer atención mediática y generar una polémica sobre un asunto socialmente candente (el lenguaje inclusivo)». Pero no tiene una razón de ser lingüística:

> La ausencia (¿hasta ahora?) de una supuesta forma femenina «portavoza» y la extrañeza con la que ha sido recibida no se debe (o no necesariamente) al sistema profundamente patriarcal y misógino en el que vivimos, sino a las reglas profundas que operan en la morfología del castellano. Desde el punto de vista de la morfología y mientras «portavoz» siga siendo percibido por los hablantes como un sustantivo compuesto, «portavoza» no tiene razón de ser lingüística.[5]

Por eso es comprensible que muchos lingüistas, lexicógrafos y estudiosos de la lengua sean los primeros en cuestionar los cambios que no responden a una demanda real del lenguaje. El objetivo de poner el foco en una realidad aparentemente invisible a través del lenguaje es interesante. Pero hacerlo de espaldas a la pragmática, a los usos y a las reglas del lenguaje puede resultar ridículo y poco efectivo.

Una obsesión común de los activistas políticamente correctos es la Real Academia de la Lengua, a la que dotan de un poder del que en realidad carece. Consideran que es una institución de *señoros*, anticuada y anquilosada, y a la vez, que su influencia es muy grande a la hora de configurar y crear el imaginario de grupos y minorías vulnerables. Por eso, a menudo hay colectivos que piden la eliminación de determinadas palabras del diccionario que consideran ofensivas, o exigen la matización o supresión de algunas acepciones peyorativas. Los académicos se defienden diciendo que un diccionario es descriptivo y no prescriptivo: intenta reflejar

una realidad, el uso en la comunidad de hablantes. Pueden añadir matices sobre si determinado uso tiene una connotación negativa o indeseable, pero no pueden eliminar un significado real del que los hablantes le han dotado y que usan. Aquí está de nuevo la crítica al lenguaje como algo que consideran «neutral». Los activistas políticamente correctos no creen que el diccionario sea algo exclusivamente descriptivo: hay ideología cuando, por ejemplo, una de las acepciones de «gitano» es «trapacero» («Que se sirve de engaños y artificios para defraudar a una persona en algún asunto»). O en expresiones como «trabajar como un negro». La negación, o tardanza, en eliminar o matizar esos conceptos demostraría un sesgo que acabaría con su «neutralidad».

Como dice Álvarez Mellado, «lo que se esconde detrás de estas ya habituales cruzadas lexicográficas para que la RAE elimine palabras es nuestra creencia (falsa) de que lo que dota de existencia y validez a una palabra es que aparezca recogida en el diccionario de la Academia».[6] El diccionario reconoce un uso en la comunidad social, pero no es el responsable de ese uso. El diccionario, y así debería ser, siempre va por detrás. Está en su naturaleza llegar siempre tarde. Si llegara antes, dejaría de ser un diccionario y se convertiría en un manual de modales o civismo. Muchos afirman que lo que consigue el diccionario al conservar algunas expresiones insensibles es normalizar su uso. Pero no parece que un homófobo o un racista necesite la validación de la RAE para decir «maricón» o «sudaca». Al atacar a la RAE, más que atacar al mensajero, se ataca al notario, al que registra el uso.

El activismo políticamente correcto no es un activismo lingüístico, aunque esté obsesionado con el lenguaje. Los cambios que proponen muchos activistas políticamente correctos son construcciones eufemísticas artificiales (Hughes dice que son «sustituciones polisilábicas abstractas y eufemísticas»)[7] que no parecen muy naturales y a menudo provienen de la academia («heteronormativo», «cisgénero»), pero que sirven para visibilizar una pugna política. Da la sensación de que importa poco la penetración del concepto en una comunidad de hablantes, y que se busca más el señalamiento y la indignación contra el que usa una palabra ofensiva que la persuasión para que deje de usarla y la sustituya por una más inclusiva. A

veces, parece incluso que lo importante es mostrar cierta sofisticación e incomprensión, que legitimaría una diferencia: el aumento de letras a un acrónimo como LGTB (Lesbianas, Gais, Transexuales y Bisexuales), que ahora se alarga hasta LGTBQI+ (el plus significa todos los géneros existentes), ejemplifica una mayor inclusión y aceptación de identidades sexuales, pero es difícil no ver también un deseo de complejizar las identidades para señalar una diferencia.

Una de las claves de la higiene verbal es la autodefinición. Cuando los neologismos son definidos por la propia comunidad a la que se refieren el debate es estéril. Como dice Deborah Cameron, «la lucha por hacer que los demás acepten la etiqueta que tú eliges sigue siendo un componente importante de la higiene verbal que practican grupos minoritarios».[8] Pero cuando la higiene verbal va más allá de la creación de neologismos para la autodefinición de minorías se producen disputas de legitimidad. Geoffrey Hughes dice que «el lenguaje políticamente correcto es el producto y formulación de una minoría militante que se mantiene misteriosamente ilocalizable. […] Los grupos en desventaja, como los sordos, los ciegos o los discapacitados (por usar el vocabulario tradicional) no hablan por sí mismos, sino que hablan otras voces influyentes».[9] Aquí está la crítica clásica a la corrección política como una ortodoxia impuesta. Es de nuevo Humpty Dumpty: si las feministas se preguntaron quién ha mandado en el lenguaje durante siglos, los críticos con la corrección política se preguntan algo parecido: ¿quién manda en el lenguaje políticamente correcto?

Los eufemismos son como los calzoncillos

En *La cultura de la queja*, Robert Hughes escribe que «queremos crear una especie de Lourdes lingüístico, donde la maldad y la desgracia desaparecerán con un baño en las aguas del eufemismo. ¿Acaso el paralítico se levanta de la silla de ruedas, o se resigna mejor a estar en ella, porque alguien decidió […] que, a efectos oficiales, era un "disminuido físico"?».[10] Es una visión un tanto cínica. Uno se pregunta si realmente un activista

políticamente correcto, por muy voluntarista que sea, cree que la solución total de los problemas de una minoría está en usar eufemismos.

Pero Hughes apunta a un aspecto clave en la crítica al lenguaje políticamente correcto: los eufemismos. Como dice otro Hughes, Geoffrey, «el eufemismo es claramente lo más relacionado semánticamente [a las construcciones políticamente correctas], ya que todas las formulaciones clásicas de la corrección política muestran un intento de evitar la referencia directa a un tema o condición».[11]

George Orwell es uno de los críticos más famosos de los eufemismos en la política, y una referencia común en la crítica al lenguaje políticamente correcto. En su célebre ensayo «La política y la lengua inglesa», denuncia que la política se basa en «eufemismos, en interrogantes, en mera vaguedad neblinosa».[12] Para Orwell, el abuso de los eufemismos en la política busca ocultar la realidad y contribuye a la degradación del lenguaje.

Su defensa de la «lengua inglesa» o de la prosa exacta y clara

> no tiene nada que ver con expresiones arcaizantes, con la recuperación de palabras y giros obsoletos, ni con el establecimiento de un «inglés estándar» del que no conviene alejarse nunca. […] No tiene nada que ver con la corrección gramatical y sintáctica, que no poseen la menor importancia mientras uno se exprese con claridad. No tiene nada que ver con evitar los americanismos, ni con eso que se llama «un buen estilo en prosa». Por otra parte, no tiene nada que ver con la falsa sencillez, con el intento de escribir un inglés coloquial. […] Lo que ante todo se necesita es dejar que el sentido escoja la palabra, y no a la inversa. En prosa, lo peor que se puede hacer con las palabras es rendirse a ellas.[13]

Orwell reivindica un lenguaje en el que las palabras tienen una función clara y evidente: describir la realidad con la mayor exactitud posible. Los eufemismos, al alejarnos de esa exactitud, contribuirían a la degradación del lenguaje. Pero el foco central de Orwell no era el lenguaje políticamente correcto contemporáneo. Denunciaba la neolengua soviética, especialmente, y su influencia en la política occidental en los años cuarenta. Criticaba construcciones eufemísticas enrevesadas que servían para engañar o manipular políticamente (como «*neutralizar*» para no decir matar, o hablar de «pacificación»).

Usar a Orwell para criticar los eufemismos políticamente correctos es inexacto. Como dice Deborah Cameron, «los críticos de la “corrección

política" están desplegando el concepto "*eufemismo*" de una manera que san George Orwell deploraría: como una mueca generalizada hacia palabras que consideran de alguna manera inapropiadas —demasiado largas, demasiado guais, demasiado nuevas, demasiado políticas—. Cuando usan la palabra "eufemismo", significa lo que eligen que significa». Hay "eufemismos" considerados políticamente correctos que en realidad solo son nuevas maneras de llamar a las cosas, o intentos de adaptación a nuevas realidades, percepciones o moralidades. No son intentos de engañar, ocultar o edulcorar la realidad, que era la principal crítica de Orwell a los eufemismos en la política. Lo que buscan es acabar con un estigma, estereotipo o cliché. A menudo no funcionan, y suelen ser simplemente armas en una guerra cultural. Pero su objetivo principal no es manipular, y tampoco degradan especialmente el lenguaje. Un eufemismo como «*desaceleración económica»* tiene una intención clara de engañar a la opinión pública, aunque no parece que funcione muy bien. Pero ¿de qué es un eufemismo «persona de color», por ejemplo? ¿Qué oculta o manipula exactamente?

Geoffrey Hughes afirma que «los eufemismos raramente se mantienen como eufemismos con el tiempo, sino que contaminan y acaban asociándose a lo que buscan ocultar».[14] Pero es lo que ocurre con los eufemismos. El lingüista John McWhorter sostiene que son como la ropa interior: hay que cambiarla a menudo. ¿Por qué? Porque nuestras ideas y opiniones cambian de manera más lenta que las palabras. «En una sociedad lingüísticamente madura —dice McWhorter—, deberíamos asumir que los conceptos que utilizamos para ayudarnos a avanzar en nuevas formas de pensamiento requieren de un recambio periódico.»[15] «La "rueda del eufemismo" —como ha llamado el psicólogo Steven Pinker a este proceso de reciclaje constante (en el original inglés es *treadmill*, que es una cinta para correr)—, no es ni el lenguaje de los burócratas, ni tiene que ver con las políticas de la identidad —dice McWhorter—. Es un síntoma del hecho de que, por mucho que nos gustaría que fuera al contrario, es más fácil cambiar el lenguaje que cambiar las ideas. Además, la "rueda del eufemismo" no es ni nueva ni va más rápido que antes.»[16]

Las palabras se gastan, se saturan, se malinterpretan y su sentido original se pervierte. A veces eso no tiene mucha importancia; otras veces, una palabra como «subnormal» o «retrasado», que usaba la gente culta y educada para definir a una persona con discapacidad mental, acaba teniendo connotaciones demasiado despectivas. Y la palabra se sustituye por un eufemismo que, de nuevo, acabará deteriorándose y perderá su eficacia después de un tiempo. El proceso puede parecer engorroso, pero es así como funciona normalmente el lenguaje.

7

La libertad de expresión

Entre una derecha trol y una izquierda iliberal

Vivimos en una época en la que es relativamente sencillo expresar nuestras ideas en público. Quizá nunca lo hemos tenido tan fácil. Los medios de comunicación han perdido el monopolio de la difusión de la información. Internet ha abierto infinitas posibilidades para la expresión pública. Las barreras de entrada en las redes sociales son casi nulas: prácticamente sin gastarnos dinero, podemos publicar contenido que potencialmente verá gente en todo el mundo.

Aunque las redes sociales crean cámaras de eco o burbujas cognitivas que nos suelen ofrecer información con la que estamos de acuerdo, también tenemos más posibilidades que nunca de encontrarnos con opiniones con las que discrepamos. Esto ha provocado una globalización de la ofensa: un comentario crítico o un chiste de mal gusto, que en la privacidad de tu casa o en un bar no tendría consecuencias, puede ofender a un desconocido a miles de kilómetros, o hacerse viral, o incluso acabar con tu carrera. Las redes fomentan una ilusión de intimidad y lo que Manuel Arias Maldonado llama «emotivismo polarizante». No estamos en ellas precisamente para deliberar, sino para exponer nuestros afectos, buscar a los nuestros y denunciar a los otros.

Quizá no somos más sensibles y susceptibles que antes, sino que simplemente tenemos más acceso a las cosas que nos ofenden. Ese mayor acceso a lo que no nos gusta está cambiando nuestra percepción de la libertad de expresión. La censura tradicional se hacía (y todavía se hace) en nombre del orden moral, político o religioso; la censura contemporánea,

especialmente en redes, tiene que ver con la ofensa individual, la protección de minorías y los discursos de odio, y suele ser una herramienta del activismo políticamente correcto.

En los últimos años, ha surgido una izquierda con tendencias iliberales y antipluralistas que considera que la libertad de expresión, una demanda históricamente progresista, no es tan importante, y que la censura no tiene por qué ser siempre negativa. Cree que la libertad de expresión puede llegar a funcionar como una excusa para la difamación y el insulto a las minorías, para que los poderosos ratifiquen su dominio y protejan el *statu quo*, cuando podría decirse que existe justamente para lo contrario, para desafiar al poder. Ha convertido su defensa y reivindicación en un asunto de derechas, especialmente de una derecha en su versión populista y desagradable, que considera que libertad de expresión es sinónimo de ofender. Cuando no se asocia a esta derecha trol, se interpreta como un debate de neoliberales que defienden un «libre mercado de ideas» igual que defienden el libre mercado de bienes, o se desprecia como una defensa mojigata y liberal del «civismo».

En nombre del bienestar emocional y de la protección de las minorías, la izquierda identitaria ha olvidado el potencial emancipador de la libertad de expresión. Uno de sus argumentos en contra tiene que ver con el poder, y con la revisión de las desigualdades de acceso a determinados altavoces de expresión pública. Es una crítica importante. Es necesario señalar los casos en los que minorías y desfavorecidos no han podido expresarse con libertad, y reparar ese error. Si la libertad de expresión no ha contado hasta hace décadas con la participación y la voz de determinados colectivos es porque no era una libertad de expresión plena. Señalar ese déficit y esa injusticia puede servir para perfeccionarla y ampliarla. En un texto en el blog de *Free Speech Debate*, el proyecto en defensa de la libertad de expresión de Timothy Garton Ash, Sebastian Huempfer cuestiona la ingenuidad de quienes dicen que «la ofensa es el precio de la diversidad sincera».

> El mundo en general, y muchas sociedades, no son simplemente «diversas»; son desiguales e injustas. Y no deberíamos obviar esta diferencia crucial, porque mientras que la diversidad complementa la libertad de expresión, la desigualdad la corrompe y por consiguiente crea

problemas como la ofensa. La ofensa sincera es un síntoma de profundas patologías en la sociedad; es consecuencia de la injusticia, no el precio de la diversidad.[1]

Huempfer, y con él muchos críticos de la libertad de expresión desde la izquierda, cree que los poderosos defienden la libertad de expresión porque no pueden sentirse ofendidos, o al menos no tanto como quienes sufren situaciones de injusticia y están marginados en el debate público. En un mundo donde hay voces que se oyen más que otras, dicen, defender la libertad de expresión solo servirá para consolidar las más poderosas. En nombre de una «nivelación del terreno», para garantizar que los que no tienen voz la tengan, esta tesis se ha llevado en ocasiones hasta sus últimas consecuencias: la censura. Es una idea muy marcusiana. En «Tolerancia represiva», Herbert Marcuse afirmó que cuando hay una desigualdad de poder muy profunda, la tolerancia solo sirve para afianzar ese poder. Defendió un tipo de tolerancia selectiva, que discriminara, que favoreciera a los débiles en detrimento de los poderosos. Esto, en cierto modo, justifica intelectualmente la censura de las ideas que consideramos opresivas: si van contra el progreso, contra lo que entendemos que es el progreso (y aquí la definición es muy subjetiva y ambigua) es legítimo silenciarlas.

A menudo, esta actitud se justifica intelectualmente basándose en una especie de «discriminación positiva»: el que ha tenido la hegemonía política y cultural durante siglos (el hombre blanco) tiene ahora que callar y escuchar. Es un argumento que circula, por ejemplo, entre algunos sectores del feminismo. El feminismo de Twitter ha fomentado un discurso basado en el «Cállate, pavo», en la segregación y en la idea de que los hombres deben callar y escuchar. Un individuo varón, blanco y heterosexual carga con el privilegio de sus antepasados, que históricamente pudieron expresarse, y tiene que callar para que quienes no pudieron entonces puedan hacerlo ahora. Es una visión del poder muy reductora, y plantea la libertad de expresión como una especie de juego de suma cero. Va, también, contra uno de los valores centrales de la libertad de expresión, la universalidad.

En lo que tienen razón muchos críticos con la visión liberal de la libertad de expresión es que el «mercado de ideas» ideal, habermasiano, cívico, donde se produce un debate robusto, no existe. Pero es muy cínico pensar que no deberíamos aspirar a él, o al menos intentar reducir el

tribalismo y polarización. Como dice el abogado David Cole, de la ACLU, la American Civil Liberties Union, la idea del mercado de ideas «no describe un método científico para identificar la verdad sino una elección entre opciones realistas. Solo sostiene que es mejor que el Estado se mantenga neutral a que dicte lo que es verdadero y suprima el resto».[2]

Uno podría sostener que el mercado de ideas no se puede autorregular, que es necesario intervenir para garantizar la competencia y reducir las desigualdades, como si fuera un mercado financiero. En parte es cierto: la libertad de expresión no puede ser absoluta. Incluso las legislaciones más laxas con la libertad de expresión, como la estadounidense,[3] establecen sus límites en la incitación clara a la violencia. Gritar «¡Fuego!» en un teatro lleno no es libertad de expresión; tampoco decir «¡Vamos a matar a todos los judíos!», y enseñar claramente los medios y la determinación de hacerlo. Pero el mercado de ideas no es un mercado financiero. El mercado busca la eficiencia, la democracia no; la democracia solo aspira a que todos tengan voz, no garantiza que los resultados sean los adecuados o los más óptimos. No garantiza el debate sólido y civilizado, solo garantiza la voz libre. Defender la libertad de expresión es defender la democracia porque es defender la voz libre.

La libertad de expresión tiene límites, pero son como los que tiene la democracia, que se regula mínimamente para garantizar que la «tiranía de la mayoría» no vulnere derechos fundamentales (si votamos a favor de la pena de muerte, por ejemplo, quizá un tribunal lo considere anticonstitucional). Deberíamos pensar en la libertad de expresión en los mismos términos que pensamos en la democracia: la persona más desagradable del mundo tiene el mismo derecho al voto que tú, y puede votar a partidos igual de desagradables. La libertad de expresión, como la democracia, pierde su sentido si no están todos incluidos en ella.

Sin embargo, hay defensores de la libertad de expresión que también caen en vicios que la pervierten. Una crítica frecuente es que su reivindicación es siempre de parte, que quienes defienden la libertad de expresión lo hacen para beneficiarse a sí mismos y a su discurso, y que en realidad no les interesa la libertad de expresión de quienes piensan diferente a ellos. Tienen algo de razón. A menudo, los defensores populistas de la

libertad de expresión lo son porque esta beneficia la propagación de su discurso. Identifican libertad de expresión con su libertad de expresión. Es algo muy extendido, y ocurre de manera similar con garantías judiciales como la presunción de inocencia: las defendemos solo para los nuestros. Las garantías liberales nos interesan solo cuando el acusado nos resulta simpático o cercano. Sin embargo, cuando más sentido o utilidad tienen es cuando más despreciable es. Lo mismo ocurre con la libertad de expresión. Gana importancia cuanto más heterodoxa es la opinión. Si algo garantiza y protege realmente la libertad de expresión es la libertad de decir algo fuera del consenso. Es esencial para cuestionar el *statu quo* y desafiar el poder. Como dice el experto constitucional Germán Teruel, la libertad de expresión «es la libertad del hereje, del disidente político y del sátiro».[4] Si la libertad de expresión es solo un capricho o privilegio de los poderosos no es realmente libertad de expresión.

CHARLIE HEBDO Y LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN A LA CARTA

El caso de *Charlie Hebdo* es un buen ejemplo de lo divisivo que es hoy en algunos ambientes el debate sobre la libertad de expresión, incluso cuando hay muertos de por medio. Tras el atentado a la revista satírica, en el que murieron doce personas, se popularizó la expresión *Je suis Charlie* como muestra de apoyo. Pero no tardó en surgir una respuesta que decía *Je ne suis pas Charlie*. La frase se hizo viral en ámbitos islamistas, pero también la compartieron quienes consideraban que la sátira de la revista era excesivamente ofensiva e islamófoba (a pesar de que hubo musulmanes asesinados en el atentado: el corrector Mustapha Ourad y el policía Ahmed Merabet).

La periodista y activista marroquí Zineb El Rhazoui, que trabajaba para *Charlie Hebdo* pero no estaba en la redacción en el momento del atentado, dio una charla un mes después del ataque terrorista en la Universidad de Chicago. Allí debatió con una alumna musulmana que decía «no ser Charlie», porque lo que hace la revista es «dañar, insultar y profanar deliberadamente las identidades de los que ya están marginados y

oprimidos».[5] El Rhazoui respondió con dureza: es verdad, no todo el mundo podía ser Charlie porque no todo el mundo tiene los «huevos» de morir por sus ideas: «La caricatura más fea del islam la hacen los tipos que mataron a mis compañeros, y no un dibujo cualquiera. La caricatura más fea de tu religión es la que hacen los terroristas y deberías sentir rabia contra ellos, más rabia que la que sientes contra *Charlie Hebdo*».[6] La estudiante, llamada Aseal Tineh, respondió en un artículo en *The Huffington Post*, donde dijo que el evento se convirtió en «un concurso de boxeo con una única boxeadora y con el islam como su saco de boxeo. Con cada puñetazo xenófobo y patada a la fe y sus seguidores, la audiencia cautivada aplaudía y asentía, hipnotizada por el odio expuesto».[7]

Según Tineh, El Rhazaoui no respetó su libertad de expresión e insultó sus creencias. Al salir de la conferencia, escribe, se dio cuenta de que «me había convertido en un objetivo andante. Tenía miedo, y todavía lo tengo, de que aquellos que puedan dañarme lo pueden hacer sin castigo ni consecuencias».[8]

Quizá lo más sorprendente de este intercambio es la inversión del rol de víctima. El Rhazoui está en una lista negra de Estado Islámico y viaja con guardaespaldas. Ha sido detenida en varias ocasiones y se exilió de Marruecos, primero a Eslovenia y luego a Francia. Su crimen es hacer activismo en defensa de las mujeres y el secularismo en el mundo musulmán, y hacer sátira sobre una religión, en una revista que ha sufrido un ataque terrorista atroz. Tineh, en cambio, piensa que es un «objetivo andante» porque se ha opuesto a la islamofobia en una conferencia en la Universidad de Chicago. Es muy posible que recibiera amenazas e insultos en internet cuando su caso se hizo mediático. Pero es sorprendente que quiera disputar el estatus de víctima a alguien que corre peligro de muerte en su país por defender los derechos humanos. Este episodio muestra dos visiones antagónicas de lo que es la libertad de expresión: para El Rhazaoui es la capacidad de desafiar regímenes autoritarios que vulneran los derechos de las mujeres; para Tineh es solo un arma para extender odio contra los débiles y las minorías.

Para el ensayista Kenan Malik, este es un caso que expone lo «miope, egocéntrico, incluso narcisista, que es buena parte del debate

contemporáneo sobre la libertad de expresión y sus límites».[9] En cuanto Tineh se sintió atacada, afirmó que su interlocutora estaba coartando su libertad de expresarse. «La libertad de expresión, desde esta perspectiva, requiere no un intercambio robusto de ideas, sino la validación de mis opiniones. Debería tener el derecho de criticar a cualquiera que desee, pero la crítica a mis opiniones es una negación de mi libertad de expresión.»[10] Esta es una postura habitual, en la que caen a menudo también algunos defensores de la libertad de expresión. Pero la crítica a tus ideas (no a tu persona) nunca debería considerarse un ataque a tu libertad de expresión.

Las palabras duelen

Detrás de la crítica contemporánea a la libertad de expresión hay dos ideas principales: que las palabras son violencia y que existe el derecho a no ser ofendido. Ambas son falsas, al menos si creemos en la diversidad y en la democracia pluralista. Y en ambas tienen un papel una hipersensibilidad creciente, un deseo de reparación y protección psicológica desde instancias superiores, y una vuelta a la lógica religiosa de protección de lo sagrado.

La idea de que las palabras son violencia no tiene nada que ver con que las palabras pueden incitar a la violencia, sino que las propias palabras son violencia, o deben considerarse (y juzgarse) como tal. Una ofensa verbal debería ser considerada igual que un daño a la integridad física, lo que implica acabar con matices importantes.

Es una teoría que a generaciones de estadounidenses les resultará chocante. Un refrán muy común en Estados Unidos decía que «Sticks and stones can break my bones, but words will never break me» (algo así como «Los palos y las piedras pueden romperme los huesos, pero las palabras nunca me harán daño»). O «Lo que no te mata te hace más fuerte».

Para quienes piensan que las palabras son violencia, la diferencia de matices entre un puñetazo y un insulto es irrelevante. El debate es abstracto y excesivamente retórico. La hipótesis hereda una serie de teorías que extienden el concepto de violencia mucho más allá del daño físico: la violencia puede ser simbólica, institucional (pero no se refiere exactamente

a la represión del Estado), epistemológica, textual. Es de nuevo el *concept creep* o «deslizamiento semántico»: lo que entra dentro de la categoría de violencia puede incluir desde un chiste ofensivo o una obra de ficción que incluya muestras de racismo hasta un puñetazo.

En esta lógica, la violencia es algo tan difícil de detectar como el poder en la teoría de Foucault o como la ideología en Žižek. Esta justificación teórica se ha combinado con una hiperbolización del discurso en la política contemporánea, especialmente en las redes sociales. El discurso ofensivo es violencia, la violencia de género es terrorismo, y el aborto es un genocidio.

En un artículo en The *New York Times*, la psicóloga Lisa Feldman Barrett intenta argumentar científicamente la idea de que las palabras son violencia: «Las palabras pueden tener un efecto poderoso en nuestro sistema nervioso. Ciertos tipos de adversidad, incluso las que no implican contacto físico, pueden ponerte enfermo, alterar tu cerebro —incluso matar neuronas— y reducir tu vida».[11] La autora considera que esto es justificación suficiente para censurar opiniones que pueden provocarnos daño psicológico. «Es razonable, científicamente hablando, no permitir a un provocador odioso como Milo Yiannopoulos hablar en tu universidad. Es parte de algo dañino, una campaña de abuso. No ganamos nada debatiéndole, porque no es un debate lo que está ofreciendo.»[12]

En un artículo en *The Atlantic*, Jonathan Haidt y Greg Lukianoff dicen que, aunque es cierto que el estrés crónico puede causar daño físico, la interpretación que la autora hace de esto es equivocada.

> Feldman Barrett usa estos descubrimientos empíricos para proponer un silogismo: «Si las palabras causan estrés, y el estrés prolongado puede provocar un daño físico, entonces parece que el discurso —al menos ciertos tipos de discurso— puede ser una forma de violencia». Es lógicamente cierto que si A puede causar B y B puede causar C, entonces A puede causar C. Pero siguiendo esta lógica, la inferencia resultante debería simplemente ser que las palabras pueden causar daño físico, no que las palabras son violencia. Si no te convence, reformula el silogismo empezando con «cotillear sobre un rival», por ejemplo, o «poner a un estudiante muchos deberes». Ambas prácticas pueden provocar un estrés prolongado a otros, pero eso no las convierte en formas de violencia.[13]

La idea de que tenemos el derecho a no ser ofendidos tiene relación con lo anterior. Asume que todos somos potencialmente débiles, y el criterio para determinar qué es violencia es la ofensa subjetiva. «Si tengo el derecho

a no ser ofendido —dice un reportaje de *The Economist*—, eso significa que alguien debe controlar lo que dices de mí, o lo que dices sobre las cosas a las que tengo aprecio, como mi grupo étnico, religión o incluso creencias políticas. Como la ofensa es subjetiva, el poder de control es vasto y arbitrario.»[14]

Determinar qué puede considerarse un discurso ofensivo o de odio es una tarea compleja y delicada. Como dice Timothy Garton Ash en *Libertad de palabra*,

> el discurso de odio […] denota generalmente atacar, insultar o abusar de un individuo o grupo según una característica genérica o de grupo, como el color de tu piel, tu religión (o ateísmo), género, orientación sexual o discapacidad. Pero la definición y alcance de lo que debe protegerse está constantemente en disputa, y la lista se amplía y complica a medida que más grupos compiten por el reconocimiento ante la ley. Si se incluye la raza, ¿por qué no la religión? […] Si se incluye la sexualidad, ¿por qué no la discapacidad, la edad, la obesidad? Si se incluye el cristianismo (protegido bajo las leyes tradicionales europeas contra la blasfemia), ¿por qué no el islam? Y si está el islam, ¿por qué no la cienciología?[15]

Una respuesta rápida podría decir: bueno, pues vale, incluyamos a todos. Pero eso olvida que, en una sociedad plural y diversa, muchas de esas demandas son incompatibles entre sí. Para algunos conservadores el aborto es incuestionable y cualquier acción que, bajo su punto de vista, lo promueve podría ser discurso de odio (al fin y al cabo, podría decir, es el asesinato de un ser vivo); para un religioso, la mujer transgénero que se vistió de virgen en un carnaval es discurso de odio, porque ataca sus sentimientos religiosos, que forman parte de su identidad; para alguien de la comunidad LGTBI, una representación estereotípica en la televisión puede considerarse discurso de odio. La ofensa está en el ofendido, y eso es siempre demasiado subjetivo. Resulta casi imposible crear un criterio que encaje con todos.

Como dice David Cole,

> ¿debería el gobierno ser capaz de silenciar todas las opiniones contra la discriminación positiva o sobre las diferencias genéticas entre el hombre y la mujer, o simplemente las diatribas racistas y sexistas? Es fácil reconocer la desigualdad; pero es virtualmente imposible articular un estándar de supresión del discurso que no proporcione a miembros del gobierno una discrecionalidad peligrosamente amplia e invite a la discriminación contra determinados puntos de vista.[16]

Por otro lado, la posibilidad de denunciar el discurso de los demás da incentivos a la gente a sentirse ofendida. Si el criterio es escuchar a las víctimas, todos nos haremos las víctimas. El filósofo israelí Avishai Margalit dice que «debe existir una presunción en favor de la interpretación que hacen las minorías vulnerables sobre la naturaleza humillante de los gestos dirigidos a ellos».[17] Esto significa, según Garton Ash, que

> hay que escuchar a las víctimas. Ellas saben más. Es una buena prescripción para la comprensión psicológica y la decencia humana. Pero como criterio legal nos coloca en mitad de un reconocimiento externo (aunque nunca, por supuesto, objetivo) de la dignidad y la igualdad, y una condición interna y subjetiva de ofenderse.[18]

Quienes exigen censurar expresiones de otros lo hacen en cierto modo conscientes de que sus ideas nunca serán consideradas ofensivas, porque son las correctas. Los estudiantes de la Universidad de Berkeley que gritan «Speech is violent, we will not be silent» («Las palabras son violentas, no nos quedaremos callados») contra ponentes que consideran ofensivos lo hacen no solo desde la tranquilidad de una universidad que protege su libertad de expresión, sino también desde un consenso: en el ambiente en el que viven, sus opiniones son mayoritarias. Pero quizá en otros sitios no lo son.

Uno exige censura desde la tranquilidad del consenso. En el momento en que esté fuera de él, necesitará usar la libertad de expresión si quiere desafiarlo. Como dice la rectora de Harvard, Drew Gilpin Faust, cualquier esfuerzo por limitar la libertad de expresión «abre la peligrosa posibilidad de que la palabra que finalmente será censurada sea la nuestra».[19] En una época de polarización extrema, la libertad de expresión tiene más sentido que nunca: si queremos censurar al otro, ese otro quizá nos censure a nosotros cuando le toque su turno.

TUITS ASESINOS

Un ejemplo de cómo las leyes contra los discursos de odio pueden dar demasiado poder a los gobiernos o permitir actuaciones arbitrarias está en la

Ley de Seguridad Ciudadana, popularmente llamada «ley mordaza». En nombre de la lucha contra el enaltecimiento del terrorismo, la fiscalía española está persiguiendo expresiones que, en su mayor medida, deberían estar protegidas por la libertad de expresión. Se han producido decenas de denuncias de la Audiencia Nacional contra individuos por tuitear chistes aparentemente ofensivos contra las víctimas del terrorismo (aunque uno de los casos más polémicos, el de Cassandra Vera, tenía que ver con un chiste sobre Carrero Blanco, que fue nombrado por Franco presidente del Gobierno en 1973 y asesinado por ETA). También ha habido denuncias (y condenas) contra raperos por calumnias e injurias a la corona, difícilmente explicables, que a menudo transmiten una sensación de arbitrariedad y una doble vara de medir: se persigue el enaltecimiento del terrorismo pero no, por ejemplo, el del franquismo (si el criterio es el daño a las víctimas, es fácil encontrar ofendidos por los comentarios de la Fundación Francisco Franco en Twitter). En esa incoherencia cae también una izquierda que defiende la libertad de expresión de quien desea que ETA atente otra vez, pero exige condenas duras contra la organización ultracatólica Hazte Oír, que fletó un autobús transfóbico que recorrió toda España avisando de que «Los niños tiene pene. Las niñas tienen vulva».

Resulta desconcertante que años después de la derrota de ETA haya más condenas de enaltecimiento del terrorismo que cuando la banda todavía asesinaba. Se están utilizando unas herramientas de lucha contra el terrorismo para perseguir tuits y expresiones irónicas en Twitter.

En muchas ocasiones, la ley no tiene en cuenta el contexto ni el medio, tampoco la intención del emisor. Como dice Germán Teruel, profesor de Derecho Constitucional en la Universidad de Murcia,

> el Tribunal Supremo, al interpretar el delito de enaltecimiento del terrorismo como un tipo penal de peligro abstracto termina por castigar atendiendo a cómo *suenan* las palabras: a si un determinado mensaje parece (suena) humillante o provocador. Pero no realiza un juicio concreto (ni siquiera hipotético) del daño efectivo o del peligro cierto que se ha producido con la difusión de ese mensaje.[20]

En una acusación de enaltecimiento del terrorismo debería quedar más clara la prueba de la incitación a la violencia. Las condenas contra tuiteros por enaltecimiento caen en un error común de la censura: interpretar las

palabras siempre en su sentido literal, y no figurado. Como dice Miguel Pasquau,

> da igual que se trate de una hipérbole, de un chiste o de «una manera de hablar». Lo que importa es lo que se dice (y se lee o se oye), siempre que uno sea dueño de sus palabras. Y desde ese punto de vista, si se dice «A Ortega Lara habría que secuestrarlo ahora», se está expresando «el deseo de un nuevo secuestro» del mismo. Y si se escribe que «el fascismo sin complejos de Esperanza Aguirre me hace añorar hasta el GRAPO», se está «legitimando el terrorismo como fórmula de solución de los conflictos sociales».[21]

Hay una incomprensión de las redes sociales, donde los mensajes frívolos, que no tienen vocación de ser mayoritarios y que a menudo surgen de deslices o calentones, son comunes. Un consejo útil es pensar dos veces antes de publicar un tuit. Pero no deberían ser la ley y el Estado los responsables de esta pedagogía. Como ha escrito a menudo Daniel Gascón, la «libertad de decir tonterías» es algo importante y que debería estar protegido por la libertad de expresión.

Al perseguir tonterías, a menudo marginales o desacreditadas (Cassandra Vera tenía no más de 120 seguidores en Twitter cuando hizo chistes sobre Carrero Blanco), se les da una magnitud y una legitimidad que no merecen. Y, sobre todo, se transmite la sensación de una hipersensibilidad de las autoridades, y de cierta debilidad (o incluso baja autoestima) del Estado: las instituciones que regulan nuestra vida se sienten «ofendidas» por un tuit. El Estado es un poco *snowflake*.

DES-INVITACIONES, ESPACIOS SEGUROS Y LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN EN LAS UNIVERSIDADES

En febrero de 2008, la por entonces líder de UPyD Rosa Díez visitó la facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid para intervenir en un debate sobre regeneración democrática. Antes de entrar a la sala de la conferencia, medio centenar de estudiantes le bloquearon el paso gritando «¡Fuera fascistas de la universidad!». Díez

entró por una puerta secundaria y consiguió dar la charla. Al terminar, había llegado la policía, que la escoltó hasta la salida.

En 2008, Pablo Iglesias no era todavía un personaje mediático. Candidato a doctor en la Complutense, en la facultad donde intentó hablar Díez, pasaba un año de investigador visitante en Cambridge. En un texto en la web *Rebelión*, Iglesias hizo una lectura excesivamente épica de la acción de los estudiantes que protestaron ese día:

> Lo verdaderamente importante de los acontecimientos de la facultad complutense es la lección de Ciencia Política que dieron los estudiantes de izquierdas. Al intervenir contra un acto como aquel, los estudiantes fueron capaces de representar, con una intensidad inigualable, el No de Antígona en el que se fundamenta la ética en política, como acto radical de libertad que desafía las leyes y se opone a la tiranía, sean cuales sean sus consecuencias. […] cuando todo se puede decir, la forma de censura es el consenso. Este consenso que hemos vuelto a ver representado en las unánimes condenas contra los estudiantes [el director del departamento de Ciencias Políticas, Antonio Elorza, presentador del acto de Díez, dijo: «Estamos ante un divertido fascismo rojo de corte abertzale, que es mimético al fascismo azul»] es la forma de tiranía en la Tebas de nuestra posmodernidad demoliberal. Y eso es, precisamente, lo que han roto los estudiantes al corear «democracia, ¿dónde? Terrorista, ¿quién?» frente a Díez, sus guardaespadas [sic] y decenas de policías.[22]

Más allá de la cursilería y la épica de cartón piedra, sorprende la consideración de Rosa Díez como una tirana o una fascista. Sobre todo, porque en el párrafo anterior dice que

> de no ser por el revuelo que su presencia despertó en el campus, no hubiera recibido mucha atención por parte de una prensa partidista que no tiene aún muy claro a quién va a restar votos la pintoresca candidatura de esta señora.[23]

Dos años después, en 2010, Rosa Díez volvió a visitar la facultad de Somosaguas, y volvió a ocurrir algo similar. Esta vez, entre los manifestantes estaba Pablo Iglesias, junto con otros compañeros con los que luego formaría Podemos, como Jorge Lago o Íñigo Errejón. Este último es quien se ocupó de dar el discurso de protesta: «Pone un pie en esta casa deseando provocar protestas que le permitan recuperar algo de presencia mediática y renovar el estatus de víctima y heroína de la democracia».[24] Es una frase inintencionadamente cómica: vamos a protestar y a manifestarnos contra la instrumentalización que hace usted de nuestras protestas y manifestaciones. Si Díez jugaba a la provocación (es muy

posible que no, y aunque así fuera es un *victim-shaming* de manual: la víctima iba provocando) los estudiantes entraron en ese juego con ganas. Es algo común en los boicots. Intentan a menudo señalar a alguien indeseable cuyas ideas no merecerían que se propagaran, pero consiguen justo lo contrario.

Los trols contemporáneos saben esto, y lo explotan. En 2016 y 2017, el trol de la *alt-right* Milo Yiannopoulos realizó una gira llamada Dangerous Faggot Tour (la Gira del Maricón Peligroso) por varias universidades de Estados Unidos. Era una mezcla entre *show* de humor (sin nada de gracia), mitin pro-Trump y arenga provocadora contra diversas minorías. Uno de sus discursos lleva por título «El feminismo es un cáncer». En otro, enseña fotos de personas transgénero y se ríe de ellas. Yiannopoulos disfruta con la provocación gratuita. Dice estar en contra de las políticas de la identidad de la izquierda, pero menciona constantemente su condición homosexual, pensando que le blindará ante las críticas.

Días antes de una charla en la Universidad de Berkeley en California amenazó con dar nombres de inmigrantes ilegales acogidos por la universidad (que está en una ciudad «refugio») a agentes de inmigración. Berkeley es una de las universidades más izquierdistas de Estados Unidos, cuna del movimiento por los derechos civiles en los años setenta. Al llegar, le esperaban más de mil quinientos manifestantes, que provocaron disturbios y quemaron mobiliario urbano. Yiannopoulos fue evacuado por la policía antes de poder hablar. Al día siguiente, Trump amenazó en Twitter con retirar financiación pública a la universidad: «Si U. C.Berkeley no permite la libertad de expresión y practica violencia sobre gente inocente con un punto de vista diferente —¿NO FONDOS FEDERALES?».

El veto reafirmó a Yiannopoulos en sus principios y le dio publicidad. Apareció en medios conservadores como Fox, que no le habían hecho caso antes. Y, sobre todo, le ayudó a perfeccionar su imagen de disidente perseguido por una izquierda dogmática. Después del primer veto, intentó volver a Berkeley. Organizó una «semana de la libertad de expresión», donde participarían famosos comentaristas de la derecha, incluido Steve Bannon. Pronto se demostró que era un *bluff*. Los ponentes confirmaron que no habían sido invitados. Antes de que llegara la fecha, un grupo de

conservadores anti-Trump desveló en Twitter unas declaraciones de Yiannopoulos en las que justificaba la pederastia.[25] Fue duramente criticado, expulsado de la web *Breitbart*, y perdió un contrato millonario para publicar un libro (que finalmente autopublicó y se convirtió en *best seller* en Amazon).

Los casos de Díez y el de Yiannopoulos son muy diferentes. Lo que me interesa resaltar del primero son los argumentos que usa Iglesias («cuando todo se puede decir, la forma de censura es el consenso»), y cómo encajan con algunas justificaciones que se dan a menudo a favor de la censura en la izquierda; del segundo me interesa señalar cómo el mejor aliado de un trol es siempre el indignado que le intenta callar.

Pero ambos casos tienen en común que se producen en universidades. En Estados Unidos y el Reino Unido, y cada vez en más lugares de Occidente, el debate de la corrección política se ha convertido en un debate muy polarizado sobre la libertad de expresión en las universidades. Para unos, generalmente liberales o conservadores, las nuevas generaciones de alumnos son demasiado susceptibles y sensibles, y no toleran puntos de vista diferentes. Por eso crean *safe spaces*, exigen *trigger warnings* y boicotean a ponentes cuyas ideas consideran despreciables y traumáticas. La universidad, dicen, debe ser un lugar de debate crítico y civilizado donde no hay, de entrada, opiniones prohibidas. Para otros, en cambio, sobre todo los alumnos políticamente correctos, la universidad es un hogar, y exigen seguridad y protección, no solo frente a agresiones, sino también frente a discursos de odio.

A pesar de que la universidad en el mundo anglosajón es una experiencia mucho más absorbente que en otras culturas (en España y otros países europeos, por ejemplo, los estudiantes no viven en los campus), la idea de que crear un «hogar» implica expulsar a gente que piensa distinto es ridícula. En general, toda petición de crear un «espacio seguro» se fundamenta en la idea de que la discrepancia es indeseable e incluso traumática. En 2014, un grupo de alumnos de la Universidad de Brown organizó un debate sobre abusos sexuales entre la feminista Jessica Valenti y la libertaria Wendy McElroy, que critica el concepto «cultura de la violación». Ante el miedo de que el debate pudiera ser demasiado

traumático para algunos, se creó un «espacio seguro» dirigido por terapeutas, donde se emitía un vídeo de cachorritos correteando y se ofrecían pompas, Play-Doh, galletas y libros de colorear. Una de las alumnas que ayudó a montar el espacio seguro se asomó al debate y volvió rápidamente: «Me sentí bombardeada con un montón de puntos de vista que verdaderamente van en contra de las convicciones en las que creo más profunda e íntimamente».[26]

Durante la polémica de los trajes de Halloween en Yale (ver capítulo 4), un estudiante escribió un artículo donde usa una frase que se hizo famosa en el debate sobre la corrección política y que refleja un sentimiento general: «No quiero debatir, quiero hablar de mi dolor».[27] El alumno también decía que Nicholas Christakis, el administrador del campus de Silliton en Yale, que quería discutir la polémica en vez de pedir perdón o plegarse a las demandas de los estudiantes, debía dejar de *instigar* debates.[28]

Lo mismo ocurre con la idea de las microagresiones o los *trigger warnings*: se justifican también como protección de los débiles, pero se extienden hacia ideas con las que estamos en desacuerdo, siempre con la excusa de que crean un «clima hostil» o provocan estrés, frustración o trauma. Como dice la crítica cultural Kathleen Geier,[29] los *trigger warnings* son una invitación a no tener que enfrentarse a un reto intelectual y, como ha demostrado Jonathan Haidt, no ayudan a las víctimas reales de traumas.

Hay un intento de ser más compasivo y protector, pero también un solipsismo y un miedo a escuchar puntos de vista distintos, que no son siempre necesariamente ofensivos. Pensar que uno no debe escuchar opiniones contrarias significa que considera que las suyas ya son correctas, que ya ha llegado a la verdad. Para algunos estudiantes, aprender significa confirmar una verdad que ya conocían, y blindarla y protegerla frente a las críticas. El conocimiento pasa a ser autoconocimiento. Kenan Malik dice que

> las ideas como los espacios seguros, los *trigger warnings* y las microagresiones emergen de la creencia de que los individuos humanos tienen unos recursos intelectuales y morales limitados para evaluar críticamente las ideas y valores ante los que son expuestos; que son a menudo demasiado frágiles para ser capaces de oír, y desafiar, ideas odiosas o angustiantes; que la

sociabilidad humana está arraigada no en nuestra habilidad para interactuar entre nosotros, sino en las particiones que erigimos para salvarnos de tener que interactuar entre nosotros demasiado.[30]

Para algunos activistas, sin embargo, el verdadero peligro contra la libertad de expresión no tiene que ver con la libertad académica o la censura que exigen algunos estudiantes en los campus, sino con el fracaso de la administración de la universidad a la hora de tener en cuenta el sufrimiento y la discriminación de las personas de color, las víctimas de abusos sexuales y otras voces que han estado históricamente marginadas, y que cada vez tienen más presencia no solo en la universidad, sino en la sociedad en general. El foco en la libertad de expresión estaría sirviendo para ocultar otros problemas peores de representación y expresión de minorías. En parte tienen razón. Con demasiada frecuencia, el debate sobre la libertad de expresión en los campus se magnifica. Una encuesta de la National Coalition Against Censorship de 2015 demostró que solo un 1 por ciento de las universidades en Estados Unidos promueve los *trigger warnings*, y solo un 7,5 por ciento de los estudiantes a nivel nacional lo habían exigido.[31]

Un estudio demostraba que solo un 22 por ciento de los estudiantes universitarios en Estados Unidos estaba de acuerdo con prohibir discursos de odio, una proporción inferior al resto de la población adulta estadounidense. Otro estudio demostraba que un 78 por ciento de los estudiantes universitarios está de acuerdo en que las universidades sean espacios abiertos donde también tengan cabida discursos ofensivos.[32] Pero esto es muy general. Si miramos datos sobre preguntas más concretas, los estudiantes son más restrictivos: un 69 por ciento está en contra de permitir un lenguaje intencionadamente ofensivo contra determinados colectivos, y un 63 por ciento está a favor de restringir el uso de disfraces ofensivos. De nuevo, aquí juega un papel el *concept creep*, el deslizamiento semántico: lo que se considera lenguaje ofensivo alberga cada vez más tipos de discurso.

A menudo el problema con la censura y la corrección política en universidades no tiene que ver tanto con su extensión como con sus justificaciones intelectuales o teóricas. Hay una tendencia creciente que justifica el antipluralismo y el iliberalismo. Desde hace décadas, en las universidades anglosajonas se ha comenzado a aceptar la experiencia

individual como sustituto del argumento racional. Y la experiencia individual no puede medirse ni valorarse: lo tomas o lo dejas. Esto ha afectado profundamente el debate sobre la libertad de expresión. Hay temas fuera de discusión; su cuestionamiento es un ataque personal, a una identidad, a un grupo. El conocimiento difícilmente puede progresar con esas restricciones.

Al mismo tiempo, podría argumentarse que el verdadero peligro para la libertad de expresión no está en las universidades. Los trols políticamente incorrectos que dicen luchar contra la censura de la izquierda han descubierto que la censura más preocupante no proviene de los estudiantes políticamente correctos, sino de grandes empresas tecnológicas como Facebook, Instagram, Twitter o Reddit. Estas no están muy preocupadas por la libertad de expresión; recogen datos para venderlos luego a empresas de publicidad. Están en el «negocio de la atención», y no tienen filtros de calidad. Y la censura no les provoca la misma urticaria que a los medios de comunicación clásicos, que se benefician de una libertad de expresión amplia. Youtube, Facebook y Twitter eliminaron las cuentas de Alex Jones y su programa conspiranoico y pro-Trump *Infowars*. Se dan casos de youtubers que han dejado de obtener dinero de sus vídeos porque Youtube les ha impedido monetizarlos. Google ha expulsado a miembros de la *alt-right* de Google Ad Sense, y por lo tanto les ha impedido promocionarse.

A menudo la izquierda se alegra de esta censura. Dicen que no están amparados en la libertad de expresión. También suelen argumentar que se trata de empresas privadas, que toman decisiones privadas y que no se trata de censura. Es una postura muy cínica y sorprendente en la izquierda: ¿desde cuándo la búsqueda de beneficio económico es un argumento moral?

La censura está bien cuando atañe a nuestros adversarios. Los censores son hoy los buenos. Pero las cosas pueden darse la vuelta. Hoy gobierna un presidente racista en Estados Unidos. ¿Qué nos hace pensar que Google, Facebook o Twitter no van a ser nunca gobernados por gente como Trump?

8

Bajo los adoquines, la corrección política

En mayo de 1968, el historiador Santos Juliá estaba en París con unos amigos exiliados del franquismo.

> Tres amigos esperaban, sentados en un café de la plaza de la Sorbona, la llegada de la gran manifestación que en esos momentos bajaba, bien encuadrada por los servicios de orden, desde République para desembocar en Denfert-Rochereau. De pronto, las gentes que formaban grupos o circulaban por la plaza comenzaron a mirar al cielo y, levantando el brazo y señalando con el dedo la cúpula de la Sorbona, daban voces de ánimo, aplaudían, reían. Uno de los tres amigos, José Bergamín, se levantó de la mesa y salió a la plaza, a ver qué pasaba; los otros dos le siguieron y allí, arriba, escalando la cúpula de la Sorbona, vieron a un joven agitar una bandera roja antes de dejarla colgada en medio de la formidable ovación de todos los que presenciaban el espectáculo. «C'est la révolution, c'est la révolution», repetía emocionado Bergamín, dirigiéndose a la gente, abrazando a sus amigos. Es la revolución, les decía, intentado convencerlos, a ellos, más escépticos, incapaces de medir en toda su hondura lo que estaba pasando. Él sabía bien qué cosa era, la revolución; había tomado parte en una, que empezó mal y acabó peor, y ahora, con la alegría desbordándole por todo el cuerpo, presenciaba otra cuyo final en ese momento nadie se atrevía a aventurar.[1]

Pero la revolución no ocurrió, o al menos no como esperaba Bergamín. Ocurrió otra cosa. El 68, más que una revolución al uso, fue un simulacro de revolución. Para el filósofo Gilles Lipovetsky, el 68 fue una «revolución sin proyecto histórico» y «un levantamiento coral sin muertos, un movimiento de comunicación tanto como un enfrentamiento social. Los días de Mayo, más allá de noches calientes, más que reproducir el esquema de las revoluciones modernas fuertemente articuladas en torno a posicionamientos ideológicos, prefiguran la revolución posmoderna de la comunicación».[2]

Mayo del 68 fue la escenificación de una revolución. Juliá dice que se limitó a ser una «toma de palabra»: para criticar el capitalismo como un régimen injusto, para defender más libertad sexual y para reivindicar la autonomía del individuo frente a la autoridad. Fue una rebelión generacional, contra los padres, contra los valores de posguerra (a pesar de que fueron años de opulencia). Como decía el manifiesto de Port Huron en 1962, que algunos consideran el precursor de la Nueva Izquierda, «Somos gente de esta generación, criados en al menos una modesta comodidad, alojados ahora en universidades, mirando con incomodidad al mundo que heredamos».[3]

Al mismo tiempo, fue algo más que una *performance*. Los jóvenes estadounidenses protestaban contra la guerra de Vietnam. En Europa y Estados Unidos, reivindicaban los derechos civiles de colectivos históricamente marginados, como las mujeres, los homosexuales o los negros. Como dice Andrew Hartman en *A War for the Soul of America*, «aunque la Nueva Izquierda fracasó en su esfuerzo por revolucionar el sistema político americano, tuvo éxito al reorientar la cultura americana».[4] Lo mismo puede decirse de todo Occidente: no se pueden entender las legalizaciones del aborto, del divorcio, del matrimonio homosexual, y la mayor preocupación y sensibilidad hacia las minorías, sin las reivindicaciones de los sesenta y setenta.

Sin embargo, el 68 no mostró un gran interés por tomar el poder. Como escribe Joaquín Estefanía, «una parte significativa de esas vanguardias nunca quiso tomar realmente el poder con sus manifestaciones de rebeldía; preferían la influencia al poder, la palabra a la utilización de los procedimientos instrumentales para mandar».[5] Estefanía dice que los estudiantes radicales de los setenta seguían más la filosofía de «cambiar la vida» de Rimbaud que la de «transformar el mundo» de Marx. La revolución era, antes que nada, divertida, por usar la idea de Ramón González Férriz (su libro sobre la influencia del 68 en la cultura occidental se titula *La revolución divertida*).

Para Hannah Arendt, la idea del hedonismo era esencial para el 68. La filósofa popularizó el concepto de «felicidad pública» en su obra *La condición humana.* Dice que los franceses que se unieron a la Resistencia

contra el nazismo se encontraron a sí mismos, pero que, al acabar la guerra y volver a casa, su vida perdió cierto sentido y trascendencia: «Volvieron a entregarse a la irrelevancia ingrávida de sus cuestiones personales, una vez más separados del "mundo de la realidad" por un *eppaisseur triste*, la "opacidad triste" de una vida privada centrada solo en sí misma».[6] Ya no tenían la «felicidad política» o «felicidad pública» que les proporcionaba luchar por un bien superior o *contra* algo. Los sesentayochistas encontraron en la «revolución» una especie de felicidad política, dice Arendt:

> Por primera vez en mucho tiempo surgió un movimiento político espontáneo que no se limitó a ser puramente propagandístico, sino que pasó a la acción, y además actuó casi exclusivamente por motivos morales. Junto con este factor moral […] surgió una experiencia nueva para nuestra época: resultó que la acción política es divertida. Esta generación descubrió lo que en el siglo XVIII se llamó la «felicidad pública», que significa que cuando el hombre participa en la vida pública accede por sí mismo a una dimensión de la experiencia humana que de lo contrario le está vedada, y que de alguna manera constituye la felicidad plena.[7]

Los setenta fueron muy importantes para las minorías, y supusieron la incorporación de muchos rezagados en la lucha por la justicia social. Al mismo tiempo, convirtieron la revolución y la rebeldía en un producto. El capitalismo asimiló la lógica inconformista de los setenta y la interpretó en términos estrictamente individualistas. La izquierda pasó de querer cambiar el mundo a reivindicar el cambio de uno mismo. La rebeldía se convirtió (y hoy en cierto modo lo sigue siendo) en una forma de autosuperación, que depende más de la conciencia individual y de la pureza moral que de la acción política en sí. Si la revolución del 68 tenía un potencial emancipatorio original, se degradó y acabó convirtiéndose en una filosofía de autoayuda.

Ante esta mercantilización, el verdadero radicalismo de los setenta se refugió en la academia. En *1968. El nacimiento de un mundo nuevo*, González Férriz explica que

> fue en la universidad europea y estadounidense donde la izquierda que había estallado en 1968 adquirió una fuerza sin precedentes y desarrolló las líneas de pensamiento crítico que entonces habían salido a la superficie: el feminismo, la violencia simbólica en el capitalismo, la existencia de este como antesala y consecuencia del fascismo, la identidad en los países poscoloniales, la persistencia del marxismo como ideología revolucionaria, las persistentes formas de represión

sexual, la destrucción de la naturaleza como emblema del progreso capitalista, la función opresiva del trabajo, el trato de minorías y diferentes en sociedades sometidas a la homogeneización.[8]

En los años ochenta, dice Todd Gitlin (que escribió en 1995 un libro imprescindible que podría haberse publicado hoy: *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wrecked by Culture Wars* [El ocaso de los sueños comunes. Por qué Estados Unidos está arruinada por las guerras culturales]), la derecha tomó el poder y la Casa Blanca, y la izquierda tomó los departamentos de literatura. En esa década, en las universidades occidentales, especialmente anglosajonas, se produjo una alianza curiosa entre izquierda política y teoría literaria. Surgieron los llamados estudios culturales, una explosiva combinación de «una reciente máquina marxista británica y un paraguas teórico francés en el ámbito de la sociedad del ocio estadounidense», según François Cusset, autor de *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía, y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*.[9] La izquierda comenzó a hablar del «“texto” como producto de un “autor” y encubridor de un “sentido”, la falsa neutralidad de una razón “imperialista”, el “universalismo” como arma de Occidente, o incluso los “corpus canónicos” como forma de colonialismo literario».[10] La izquierda, en definitiva, se volvió posmoderna, esa etiqueta tan maleable y malinterpretada (y a la vez imposible de definir con exactitud). Olvidó el lenguaje de lo común y el universalismo y se centró en el cultivo de la diferencia, en el análisis del discurso y del relato, la exploración de lo marginal y simbólico, volviéndose por el camino solipsista y en cierto modo cínica. Para algunos izquierdistas o socialdemócratas clásicos como Tony Judt, Mark Lilla, Richard Rorty o el mencionado Gitlin, esto supuso el principio del fin de la izquierda como movimiento de masas, o al menos una nueva etapa en la que la izquierda, según Judt, abandonó «la política a quienes el poder real les resulta mucho más interesante que sus implicaciones metafóricas».

La izquierda pasó del marxismo revolucionario a los estudios de semiótica y el análisis del discurso. Pensaba que, hablando de Lacan, del deseo y el psicoanálisis, de subjetividades y relatos, de deconstrucción y micropoderes, estaba «problematizando» conceptos familiares y con ello subvirtiendo sutilmente el sistema. Extendiendo la «sospecha» sobre lo

establecido pensaba que lo subvertía. Se agrandó, como dice Cusset, la brecha entre acción y discurso, como consecuencia de una

> *sobresemiologización* inaugurada por los *Cultural Studies* y prolongada por los estudios minoritarios. Si ya no hay más que signos, si las relaciones sociales se disuelven en el texto, el único gesto aún político es el desvío, el deslizamiento, la combinación inédita de los signos existentes, lejos de las fuerzas históricas reales con las que cuentan los marxismos. *Post*estructuralismo, *post*modernidad, *post*humanismo: como si la inflación del prefijo *post-* para acompañar a los nuevos *-ismos* del campo literario delatara en quienes lo emplean una creencia exclusiva en el relato, el luto pendiente por el registro de la acción, el desencanto finisecular de quien llega después, demasiado tarde, y solo a tiempo de ironizar sobre las ocasiones perdidas.[11]

En *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Richard Rorty afirma que la izquierda anterior a los sesenta pensaba que, si se reducían la desigualdad económica y la inseguridad, también desaparecerían los prejuicios. Pensaba que acabando con el egoísmo acabarían igualmente con el sadismo. Esto cambió en los sesenta y setenta, cuando la izquierda sustituyó a Freud por Marx como fuente teórica, y el sadismo sustituyó al egoísmo como gran enemigo de la izquierda.

> Los herederos de la Nueva Izquierda de los sesenta han creado, dentro de las universidades, una izquierda cultural. Muchos miembros de esta izquierda están especializados en lo que llaman «políticas de la diferencia» o de la «identidad» o del «reconocimiento». La izquierda cultural piensa más en el estigma que en el dinero, más sobre motivaciones psicosexuales profundas y ocultas que sobre una avaricia superficial y evidente.[12]

Esta izquierda cultural, según Rorty, reinventó el pecado, la idea de que hay manchas que no se pueden erradicar, de que hay opresiones que tenemos interiorizadas. El proceso para expurgarse de ellas es el autoanálisis y el autoexamen, pero en general la penitencia es eterna. «La izquierda cultural está poseída por espectros ubicuos, y el más aterrador de todos se llama “poder”.» Es un poder que está en todas partes y en ninguna. Foucault es el principal exponente de esta teoría. «En su uso foucaultiano», escribe Rorty,

> el concepto «poder» denota una agencia que ha dejado una mancha indeleble en cada palabra de nuestro lenguaje y en cada institución de nuestra sociedad. Está siempre ahí, y no podemos verlo ir

> ni venir. Uno puede divisar a un empresario con un maletín llegando a la oficina de un congresista, y quizá bloquearle la entrada. Pero nadie puede bloquear el poder en el sentido foucaultiano. El poder está tanto dentro como fuera de uno. […] Como dice [Mark] Edmundson, uno no puede «enfrentarse al poder; solo puede encontrar sus agentes temporales y generalmente involuntarios […] [el poder] tiene unas capacidades de movimiento y transformación que lo convierten en una fuerza sobrenatural». Solo un autoanálisis individual y social interminable, y quizá ni siquiera eso, puede ayudarnos a escapar de […] su red invisible.[13]

El tema de las relaciones de poder es muy relevante en el debate de la corrección política. Detrás de las críticas a la libertad de expresión, a la «neutralidad» del lenguaje o la ciencia, al universalismo o el humanismo, o en la defensa de la microagresión como categoría o de las políticas de la identidad, hay una concepción común del poder como algo místico y omnipresente. Cualquier afirmación, acto, reivindicación, discurso es inseparable de las relaciones de poder (o de conceptos como «privilegio»). La crítica políticamente correcta cuestiona la «neutralidad» de lo establecido en el lenguaje, los símbolos, la libertad de expresión, y cree que todo tiene que ver con el poder, incluso la verdad o mentira de una afirmación.

Es una interpretación paralizante. Si nos preocupa limitar el poder, o protegernos de sus excesos, ¿cómo lo reconocemos? Es también la aceptación de una derrota. Como dice Todd Gitlin, la izquierda vanguardista y posmoderna, «buscando la comodidad teórica y una justificación para su marginalidad social, se sintió atraída por la convicción de Foucault de que todo el conocimiento y toda la realidad social podían reducirse a las relaciones de poder —que todo el ser era local, todo el pensamiento egoísta, todo intento de comprensión circunscrito fatalmente por la historia—. La única condición común que merecía debatirse era la imposibilidad de lo común».[14]

Foucault decía que en todas las relaciones humanas se dan relaciones de poder. Pensaba que «el poder no está quieto en los individuos» y que «no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo ostentan exclusivamente y los que no lo tienen o lo soportan».[15] La izquierda identitaria, sin embargo, se basó en este análisis de la dispersión del poder para defender que todo acto, reivindicación, afirmación o postura de alguien aparentemente poderoso (y digo aparentemente porque la concepción de lo

poderoso es muy vaga, a veces intencionadamente) no solo reflejará sus propios intereses sino que será un ejercicio de dominación. En otras palabras, lo que digo dependerá siempre de quién soy, y si soy poderoso o privilegiado, aquello que diga tendrá como fin perpetuar mi dominio y ampliar mi poder.

Es un pensamiento esencialista, y común en las políticas de la identidad más divisivas. No se pregunta tanto por el contenido de los mensajes como por sus emisores. En vez de «¿Qué dices?», la pregunta principal es «¿Quién eres?» o «¿Desde dónde lo dices?».

9

La trampa de la identidad

El 18 de noviembre de 2016, diez días después de la victoria de Donald Trump, el ensayista y profesor de la Universidad de Columbia Mark Lilla escribió en The *New York Times* una columna titulada «El fin del liberalismo de la identidad». En ella acusaba al Partido Demócrata estadounidense y a la izquierda contemporánea de haberse «deslizado hacia una especie de pánico moral sobre la identidad racial, de género y sexual que ha distorsionado el mensaje del liberalismo y ha evitado que se convierta en una fuerza unificadora capaz de gobernar».[1] Lilla cree que los jóvenes activistas y políticos están «dotados de una inconsciencia narcisista de las condiciones exteriores a sus grupos autodefinidos, e indiferente a la tarea de conectar con estadounidenses de otros tipos».[2] Critica la nueva política de la identidad, la retórica de la diversidad que habla de afroamericanos, latinos, la comunidad LGBT, mujeres, pero no crea un relato común que aglutine a todos. Y, sobre todo, que olvida intencionadamente a algunos, como a los hombres blancos: «Si vas a mencionar a grupos en Estados Unidos, más vale que los menciones a todos. Si no, los que no cites se darán cuenta y se sentirán excluidos». Para Lilla, este olvido explica en parte la victoria de Trump. «Esa gente no reacciona contra la realidad de nuestro Estados Unidos diverso (después de todo, tienden a vivir en áreas homogéneas del país). Pero reacciona contra la omnipresente retórica de la identidad, que es a lo que se refieren cuando hablan de "corrección política". Los liberales deberían tener en cuenta que el primer movimiento identitario de la política estadounidense es el Ku

Klux Klan, que todavía existe. Quienes juegan al juego de la identidad deberían estar preparados para perderlo.»[3]

Lilla, que ha escrito durante décadas sobre pensadores reaccionarios, sobre los intelectuales y la política, sobre Francia o la religión, de pronto se convirtió en un polemista. Su columna, que dice que escribió en una tarde, fue la más leída del año en The *New York Times*, y recibió miles de respuestas y cartas al director. Sin quererlo, sentó las bases del debate político de la era Trump: las políticas identitarias, la falta de relato común, la igualdad frente a la diferencia, los olvidados culturales o perdedores de la globalización. No es un debate nuevo. En cierto modo, con variaciones, se lleva produciendo en Estados Unidos desde los años ochenta y noventa. Pero su reedición fue indudablemente oportuna.

El artículo provocó una respuesta especialmente histérica en un sector de la izquierda. Lilla, según sus críticos más feroces, normalizaba el supremacismo blanco, frivolizaba el racismo, y sus argumentos eran en el fondo los de un *señoro* blanco y mayor que desprecia el activismo y quiere volver a la estabilidad y homogeneidad racial de los años cincuenta. Lilla se convirtió en una especie de *punching bag* o saco de boxeo para criticar el centrismo neoliberal, o simplemente el neoconservadurismo de los exprogresistas (a pesar de que Lilla no deja de repetir que es votante demócrata).

Muchas respuestas no eran argumentos sino etiquetas, lo que en cierto sentido daba la razón a Lilla cuando criticaba un debate político polarizado, superficial e histérico. Sin embargo, Lilla se equivocaba en algunas percepciones: daba excesiva importancia al argumento de la identidad o la corrección política como explicación de la victoria de Trump, y olvidaba aspectos más prosaicos que no tenían que ver con el giro cultural en los demócratas: en realidad, Hillary representaba un *establishment* tecnócrata y frío más que una propuesta identitaria. Posiblemente, lo más identitario de Hillary era algo que no podía cambiar, y es el hecho de ser mujer. Y fue un predictor de voto a Trump: una parte de la población no estaba dispuesta a tener una mujer como presidenta.

Meses después, Lilla se extendió en un libro imprescindible, *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*, que mantiene el tono

polemista y de *intervention* a la familia progresista, pero en el que reflexiona con más profundidad. Su tesis está resumida más o menos en este párrafo:

> La política de la identidad de la izquierda se ocupaba al principio de amplios sectores de personas —afroamericanos, mujeres— que buscaban reparar grandes errores históricos, primero desde la movilización y, después, por medio de las instituciones para asegurar esos derechos. Pero en los años ochenta, esto había dado paso a una pseudopolítica de la mirada hacia uno mismo y hacia una autodefinición cada vez más estrecha y excluyente, que ahora se cultiva en nuestras universidades. La principal consecuencia ha sido girar a los jóvenes hacia sí mismos, en vez de volverlos hacia fuera, hacia el mundo más amplio. Los ha dejado sin preparación para pensar sobre el bien común y lo que se debe hacer, en términos prácticos, para garantizarlo, sobre todo la dura y poco glamurosa tarea de convencer a gente muy distinta a nosotros para que se una en un esfuerzo común.[4]

Lilla piensa que el neoliberalismo despersonalizado de Reagan provocó no solo un giro cultural e identitario en la izquierda, sino también narcisista e individualista. La izquierda no propuso una nueva cultura política, sino que adaptó en cierto modo el egoísmo de la cultura política del neoliberalismo y la trasladó a las políticas de la identidad. En vez de seguir hablando de lo común, se centró en el reconocimiento de la diferencia de grupos históricamente marginados.

En esencia, las políticas de la identidad son, según la filósofa canadiense Cressida Heyes, «las actividades políticas y teorizaciones basadas en las experiencias de injusticia compartidas por miembros de determinados grupos sociales».

> En vez de organizarse únicamente sobre sistemas de creencias, manifiestos programáticos o afiliación partidista, las formaciones de política de la identidad suelen aspirar a asegurar la libertad política de un grupo político marginado en un contexto más amplio. Los miembros de ese grupo reivindican o reclaman maneras de entender su distinción que cuestionan las caracterizaciones dominantes y opresivas, con el objetivo de una mayor autodeterminación.[5]

La política de la identidad analiza opresiones basadas en género o raza, no solo económicas, y busca redescribir, resignificar, reformular o transformar las representaciones de grupos que estaban estigmatizados. Aunque inicialmente tenían una agenda más explícita de derechos civiles, su foco principal es hoy lo simbólico y la toma de conciencia. Es un tipo de «autoconcienciación» o autoestima grupal. La pregunta que se suele hacer

el individuo contemporáneo que desea formar parte del debate público ya no es tanto «¿Qué hacer?», sino «¿Quién soy yo?». Soy homosexual o negro o latino o feminista o vegano. A partir de esa toma de conciencia se entra en la política.

Los defensores de las políticas de la identidad tienen razón en muchas cosas. Han sido esenciales para sacar de la marginación a grupos históricamente oprimidos, como mujeres, homosexuales, negros, latinos. La defensa de las políticas de identidad parte de una hipótesis básica y obvia: no toda la opresión es económica, sino que también es cultural. Afrontar la justicia social desde un prisma plural parece algo sensato si se quiere acabar con la desigualdad, la injusticia y la opresión. Como dice la politóloga Máriam Martínez-Bascuñán, «sabemos que los efectos materiales de la economía política van inextricablemente unidos a los efectos de la cultura»:

> Las mujeres blancas se ven afectadas por la brecha salarial de género de manera distinta a las mujeres de color, y a su vez, las mujeres de color viven el racismo de formas que no siempre coinciden con las que experimentan los hombres de color. ¿Alguien sigue pensando que estas supuestas «cuestiones culturales de la diferencia» pueden desvincularse de otras relacionadas con la economía política?[6]

Para Bascuñán, lo que se entiende como voluntad general, o bien común, en realidad es un bien particular. Durante siglos, el hombre blanco heterosexual «ha pretendido presentar su perspectiva particular como universal».[7] Las políticas de la identidad buscan acabar con esa anomalía y con la idea de lo «neutro», igual que los activistas por la «higiene verbal» y los críticos de la libertad de expresión. La política de la identidad es el núcleo teórico del activismo políticamente correcto.

La historia de discriminación que ha habido contra personas de color, mujeres u homosexuales es larga y dramática. La urgencia moral y la necesidad de enmendar esos errores son comprensibles. No son caprichos, son cuestiones importantes de reconocimiento e igualdad. Al mismo tiempo, las políticas de la identidad, al menos teóricamente, desconfían de las apelaciones a lo universal o lo común porque durante siglos estos conceptos fueron manipulados y escondían una dominación. El escepticismo es comprensible, pero no toda defensa del universalismo es necesariamente una manera de conservar el *statu quo*. Hay filósofos pertenecientes a

minorías, como Kenan Malik o Kwame Anthony Appiah, que defienden el universalismo y el cosmopolitismo y, en cambio, critican las políticas de la identidad como divisivas. No desprecian los procesos de emancipación de las minorías: son algo necesario, han participado en ellas y les han permitido liberarse de sus cadenas. Lo que les preocupa es que las políticas de la identidad puedan promover lo que se denomina «separatismo»: en definitiva, que erosionen las ideas de ciudadanía común, de republicanismo cívico, de universalismo.

Las políticas de la identidad promueven la diferencia en detrimento de la igualdad. Y la igualdad es la demanda histórica de la izquierda. Como escribe la politóloga Sonia Kruks:

> La demanda [de las políticas de la identidad] no es por la inclusión dentro del pliegue de la «humanidad universal» a partir de los atributos humanos compartidos; tampoco es por el respeto «a pesar de» las diferencias de uno. En su lugar, lo que se demanda es respeto a uno mismo *como* alguien diferente.[8]

La política de la identidad es una política de la diferencia. A menudo, ese culto de la diferencia parece buscar la incomprensión. La figura del incomprendido es atractiva, denota sofisticación, rebeldía y también exige un reconocimiento que a menudo se refleja en trato de favor. Las políticas de la identidad buscan visibilizar o aspiran al reconocimiento de grupos históricamente oprimidos. Pero corren el riesgo de no ir más allá, de convertirse en un repliegue identitario que olvide sus objetivos emancipadores originales. Se fomenta más el autoconocimiento que la pugna por el poder. A menudo, incluso, limitan la política exclusivamente a un escaparate identitario: uno se expone con los de su grupo y reivindica reconocimiento. Esto fomenta, inevitablemente, la autoindulgencia, la falta de autocrítica, la cerrazón. Lo importante es encontrarse a uno mismo en su grupo, y no mirar más allá. Como dice Kenan Malik:

> En la década de 1960, la política de la identidad proporcionó un medio para enfrentarse a la opresión, y a la ceguera de buena parte de la izquierda hacia esa opresión, y se unió a un proyecto más amplio de transformación social. Pero a medida que los viejos movimientos sociales y luchas radicales perdieron influencia, el reconocimiento de la identidad se convirtió en un fin en sí mismo.[9]

Los partidarios de las políticas de la identidad dan excesiva importancia a lo simbólico, a la representación mediática, a lo cultural. Hay cierta obsesión con la redescripción, la reescritura de la historia desde la perspectiva de los oprimidos. Consideran la política como algo expresivo, mientras que, en general, la política democrática es persuasiva. Para autores como Lilla o Malik, la política de la identidad es antagónica de la política de la solidaridad (que tiene un objetivo emancipador común que va más allá de raza, género o religión), pero también de la política democrática o electoral. En su libro, Lilla hace una comparación más o menos irónica entre la política electoral y la política de la identidad:

> La política electoral se parece a la pesca. Cuando pescas te levantas pronto y vas a donde están los peces, no a donde te gustaría que estuvieran. Luego echas el cebo en el agua (y el cebo se define como algo que quieren comer, no como «elecciones saludables»). En cuanto los peces se dan cuenta de que están atrapados, pueden resistir. Déjalos, suelta hilo. Al final, se calmarán y podrás tirar de ellos lentamente, con cuidado para no provocarlos sin necesidad. El enfoque de la política de la identidad consiste en permanecer en la orilla, gritando a los peces sobre los errores históricos que les ha dado el mar y la necesidad de que la vida acuática renuncie a sus privilegios. Todo con la esperanza de que los peces confiesen colectivamente sus pecados y naden hacia la orilla para introducirlos en redes. Si es así como entiendes la pesca, más vale que te hagas vegano. [10]

Para Lilla, «el liberalismo de la identidad ha dejado de ser un proyecto político y se ha transformado en uno evangélico. La diferencia sería la siguiente: el evangelismo dice la verdad al poder. La política toma el poder para defender la verdad».[11] La política democrática asume que no necesariamente todos los que me votan (y aquellos a quien gobierno) piensan completamente igual que yo, o son exactamente como yo. Por eso necesita convencer y dialogar. Las políticas de la identidad, en cambio, reducen la representación política a la identidad: extienden la idea de que realmente solo una persona negra puede representar políticamente los intereses de una persona negra, solo una mujer puede representar políticamente los intereses de una mujer. La clave está en la experiencia individual, que es esencial en la política de la identidad.

Está muy extendido el sintagma «Speaking as homosexual/a person of color/a woman/a lesbian», cuya traducción vendría a ser: «Como homosexual/persona de color/mujer/lesbiana», pienso que... La identidad y

la experiencia que va unida a ella van por delante de todo lo demás. Uno habla desde esa posición, que a menudo resulta incomprensible para los que no pertenecen a esa tribu.

Las políticas de la identidad asumen que cada identidad tiene una epistemología, una manera diferente de ver el mundo, y que un hombre blanco nunca podrá entender la experiencia de un negro homosexual o una mujer lesbiana. La identidad va antes que el conocimiento o la verdad. Pero como explica Kruks, si la experiencia es el origen de la política, si lo que importan no son las ideas sino el origen o la identidad de quienes tienen esas ideas, la crítica y el diálogo político son imposibles. Las discrepancias políticas se convierten en ataques personales, en ataques a una identidad.

Las políticas de la identidad construyen guetos cognitivos y epistemológicos en los que algo es cierto o no dependiendo de la identidad del emisor. Normalmente uno escucha más a los suyos, pero es patológico pensar que cualquier argumento del Otro es falso. Esta estrategia solo se explica desde un enfoque político completamente cínico, en una batalla ideológica en la que no cedemos nada ante un adversario al que consideramos absolutamente ilegítimo. El verdadero problema es que no es ilegítimo por su ideología, sino por su identidad. Es un terreno peligroso, que la ultraderecha, experta en fomentar las diferencias identitarias, suele explotar.

El problema del esencialismo

La interseccionalidad es la idea de que hay nexos de unión y luchas comunes entre diferentes identidades y comunidades, que existen causas de opresión distintas pero entrelazadas, y que una mujer negra lesbiana no sufre lo mismo que un negro heterosexual varón, a pesar de que ambos son personas de color. Es la clave de las políticas de la identidad. El concepto se hizo famoso gracias a un ensayo de 1989 publicado por Kimberlé Crenshaw. En él, como explican Jonathan Haidt y Greg Lukianoff,

> Crenshaw se dio cuenta de que la experiencia de una mujer negra en Estados Unidos no está reflejada en la suma de la experiencia negra y la experiencia femenina. Demostró su tesis de manera clara analizando un caso legal en el que mujeres negras eran víctimas de discriminación en General Motors incluso cuando la empresa demostró que había contratado a muchas personas negras (en trabajos industriales dominados por hombres) y muchas mujeres (en trabajos de oficina dominados por blancos).[12]

Las mujeres negras quedaban fuera de dicotomías demasiado rígidas: negros y blancos, hombres y mujeres. La tesis de Crenshaw demuestra que nuestras identidades no entran tan fácilmente en moldes preestablecidos, y que la opresión es a menudo más plural de lo que parece. Sin embargo, la tesis original se ha desvirtuado. Las políticas de la identidad ven la pluralidad de unos, pero no de otros. Los oprimidos suelen sufrir una serie de opresiones diversas en función de su género, etnia o inclinación sexual; los opresores, en cambio, son siempre algo homogéneo. A la izquierda identitaria se le olvida la interseccionalidad cuando esencializa al Otro, al hombre blanco. Como dice el crítico cultural Mark Fisher, «el enemigo tiene que esencializarse siempre».[13]

Cuando alguien dice que Mark Lilla, o Javier Marías, o cualquier *señoro*, está haciendo el típico argumento de blanco, está olvidando la interseccionalidad: ¿blanco en qué sentido? ¿Un blanco millonario gay? ¿O un blanco heterosexual de clase obrera que tiene trabajos precarios los veranos en Fuengirola? ¿O un blanco judío cuyos padres murieron en el Holocausto? ¿Qué experiencia común te da el ser blanco? Como escribe Kwame Anthony Appiah en *Las mentiras que nos unen,* «aunque tu identidad afecta a tu experiencia, no te garantiza que lo que aprendes de ella vaya a ser lo mismo que lo que otra gente de la misma identidad ha aprendido».[14] El feminismo de la diferencia cae a menudo en este esencialismo, y una de sus estrategias discursivas es precisamente reírse del antiesencialismo: ha convertido la frase «No todos los hombres», que usan los varones que se niegan a ser incluidos en la crítica general al machismo, en un objeto de mofa y en una crítica al victimismo masculino.

El esencialismo mantiene fijas identidades que, realmente, no son tan fijas. La identidad es algo voluble, plural, algo construido y un poco ridículo, ilusorio, a veces más fruto de una elección que un determinismo. Como dice Amartya Sen, la identidad no es algo que se «descubre», sino

que se «construye». No llegamos a nuestra identidad a través de una epifanía, sino que tomamos decisiones constantemente en nuestra vida que alteran lo que somos. Sen piensa que el papel de la elección en la formación de nuestras identidades es muy importante.

> Junto con el reconocimiento de la pluralidad de nuestras identidades y sus implicaciones diversas, existe una necesidad verdaderamente importante de ver el rol que tiene la *elección* en determinar la contundencia y relevancia de identidades particulares que son inevitablemente diversas.[15]

En realidad, nunca somos nosotros mismos. ¿Qué es ser uno mismo? Oscar Wilde decía que «la mayoría de la gente es otra gente. Sus pensamientos son las opiniones de otros, sus vidas una imitación, sus pasiones una cita».[16] Las políticas de la identidad olvidan algo obvio: que uno es mil cosas, a veces muy distintas, contradictorias, y que además uno es unas cosas durante un tiempo y luego cambia. Nacemos con una cultura dada, pero también somos capaces de escapar de ella. Esa posibilidad de emancipación es algo esencial en democracia. Como dice Kenan Malik, «la política es un medio, o debería ser un medio, de llevarnos más allá del sentido limitado de identidad que nos proporcionan las circunstancias específicas de nuestra vida y las particularidades de nuestras experiencias personales».

La identidad es elección, pero es cierto que a veces nos fuerzan a priorizar una de nuestras identidades sobre otras. A la pregunta: «¿Qué soy?», muchos responden: lo que otros no me dejan ser. Es la autodefinición a partir del Otro de la que hablaba Sartre: «El judío es un hombre al que otros hombres consideran judío. Es el antisemita el que hace al judío». Muchas identidades contemporáneas surgen como respuesta obvia a un agente externo que las niega. Pero a medida que los prejuicios se reducen (a pesar de que parezca lo contrario), nuestras identidades están cada vez menos construidas a partir de un Otro opresor. ¿Quiénes somos si nos dejan ser lo que queramos?

La política de la identidad te esencializa y congela en una identidad única, y aunque tiene un papel importante en la representación y autoestima de individuos pertenecientes a minorías, tiene una aspiración de pureza y

uniformidad. Y, sobre todo, construye una idea ejemplar de cómo tienes que ser para formar parte del grupo: si estos surgieron para liberar a determinados colectivos de los estereotipos que los otros les colocaban, se han convertido en tribus donde la inclusión supone la aceptación de otro estereotipo. Como dice Appiah, hay individuos que se quitan unas cadenas para ponerse otras.

El esencialismo, la pureza y uniformidad, son a veces simplemente una manera que tienen determinados *gatekeepers* de mantener el poder de la comunidad. Como dice Kenan Malik, a menudo las políticas de la identidad dan poder a «determinadas personas dentro de esas supuestas identidades para patrullar las fronteras de "sus" comunidades o gentes, elevándose como guardianes. Han permitido a autodenominadas voces auténticas o líderes comunitarios consolidar y proteger su poder».[17]

En su breve libro *Multiculturalism and Its Discontents*, Malik hace una crítica del multiculturalismo desde la izquierda. Es un concepto ya denostado, propiedad de la ultraderecha, que usa peyorativamente y lo explota para criticar la inmigración. Pero, en esencia, no se diferencia mucho de la política de la identidad. Malik diferencia entre multiculturalismo como sinónimo de diversidad, como un hecho y una realidad, que no solo defiende sino que considera algo incuestionable, y las políticas multiculturales, que son en esencia políticas de la identidad: «Son una serie de políticas cuyo objetivo es manejar e institucionalizar la diversidad poniendo a la gente en cajas étnicas y culturales, definiendo sus necesidades individuales y derechos en virtud de esas cajas, y usando esas cajas para moldear las políticas públicas».[18] Malik, que nació en la India pero se crio en Manchester, se queja de que las políticas multiculturales que supuestamente defienden la diversidad acaban parcelando a la población según a la minoría a la que pertenecen; crean bloques homogéneos en los que los autoproclamados líderes de la comunidad dicen hablar en nombre de todos. Los individuos que, en el interior de esas comunidades, no encajan con el molde preestablecido no existen o son silenciados. Esta perspectiva hace además que diferentes etnias y comunidades compitan en vez de trabajar de manera conjunta y coordinada: Malik explica que las políticas municipales (en el Reino Unido especialmente) realizan un reparto

de presupuesto a partir de etnias y no de necesidades reales. Esto crea guetos que compiten entre sí por unos recursos que podrían compartirse.

La política de la identidad surge de la izquierda, pero utiliza herramientas y cae en actitudes y discursos que recuerdan más a la derecha. Como dice François Cusset, hace «una lectura exclusivamente culturalista de las luchas sociales y de los conflictos mundiales como enfrentamiento de esencias, de realidades ahistóricas entre las cuales las diferencias culturales serían insuperables, inconmensurables, hasta sustentar, paradójicamente, las tesis derechistas de Samuel Huntington sobre "el choque de civilizaciones"».[19]

REVISA TU PRIVILEGIO

Soy un individuo varón blanco heterosexual. Como dice el cómico Louis C. K., puedo viajar en el tiempo a cualquier época de Occidente y ser recibido con los brazos abiertos. Si fuera una mujer negra y lesbiana lo habría tenido muy difícil, no simplemente hace cien años, sino solo cincuenta (y en determinadas zonas, incluso hoy). Soy, en definitiva, un privilegiado. El privilegio no es material o económico, sino identitario. Se trata de las ventajas innatas que tengo por mi raza, sexo o género.

En 1988, en un influyente *paper*, la feminista Peggy McIntosh, que popularizó el concepto de privilegio tal y como se entiende hoy en la izquierda, escribe:

> Como persona blanca, me di cuenta de que me habían enseñado que el racismo era algo que coloca a otros en desventaja, pero también me habían enseñado a no ver uno de sus aspectos centrales, el privilegio blanco, que me coloca en una situación de ventaja.[20]

McIntosh compara el privilegio con una mochila «invisible y sin peso de provisiones especiales, garantías, herramientas, mapas, guías, libros de instrucciones, pasaportes, visas, ropa, una brújula, botiquín, y cheques en blanco».[21] Enumera cincuenta situaciones, contextos o acciones en las que funciona su privilegio de blanca. «Si necesito mudarme, puedo estar bastante segura de poder alquilar o comprar una casa en un área donde

puedo permitírmelo y donde me gustaría vivir», «puedo ir de compras sola la mayoría de las veces, y estoy muy segura de que no me seguirán o acosarán», «puedo estar segura de que se me escuchará en un grupo en el que soy la única persona de mi raza», «tanto si uso cheques como tarjetas de crédito o dinero en efectivo, puedo contar con que el color de mi piel no va a ir en contra de mi fiabilidad financiera», «puedo superar una situación difícil sin que digan que soy un ejemplo para mi raza», «nunca se me pide que hable por toda la gente de mi grupo racial». Algunos son obvios y sensatos; otros consideran privilegio aspectos difíciles de medir, y el criterio es poco científico. En ocasiones, incluso, lo que McIntosh considera privilegio es más fácil de explicar simplemente como racismo: «puedo hablar con la boca llena y que la gente no atribuya esto a mi color de piel», «no soy profundamente consciente de que mi cuerpo, mis andares o mi olor corporal serán vistos como un reflejo de mi raza», «puedo llegar tarde a una reunión sin que mi tardanza se atribuya a mi raza».

Este análisis del privilegio pone el foco en la autoconcienciación y el autoexamen. Puede ser una buena herramienta para fomentar la humildad y la empatía, y para conocer el lugar que uno ocupa en el mundo. Sin embargo, cierto activismo de izquierdas, sobre todo en redes sociales, ha convertido el privilegio en algo excesivamente místico y abstracto. Recuerda al poder en los foucaltianos. Es un estado mental, una identidad casi indisoluble, impregna todos los aspectos de la cultura y la práctica diaria de las instituciones. También se ha convertido en un tapón argumentativo: tu condición te impide opinar de esto.

En «The Big Uneasy», un reportaje de The *New Yorker* sobre las guerras culturales en los campus universitarios estadounidenses, el periodista Nathan Heller habla con un profesor judío, Aaron Pressman, que protestó contra la política antiacoso sexual en la Universidad de California por considerarla demasiado invasiva y no respetar la vida privada de los alumnos y profesores: «Un estudiante vino varios días después y me gritó que no tenía derecho a tener esa opinión, porque soy un hombre blanco cisgénero».[22] La idea detrás de esto es que como varón blanco heterosexual no puede entender el sufrimiento de otros colectivos, ya que se encuentra en la cúspide de la pirámide del privilegio. El privilegio aquí es

algo superficial, más una manera de silenciar o un arma arrojadiza que un análisis serio del poder. Denuncia una opresión sin pararse a comprobar si realmente existe o de qué manera puede ejercerse. Alguien es privilegiado o no a partir de una observación superficial. «Ha habido gente que me ha dicho: “No lo vas a entender nunca, tu cultura nunca ha sido reprimida”», dice Pressman. «Y yo les respondía en plan: “¿En serio? ¿Y el Holocausto?”» Como dice el ensayista Robert Boyers:

> La acusación de privilegio, tal y como se plantea incluso en críticas aparentemente sofisticadas, lleva consigo la presunción de que la gente es fácilmente inteligible, que su naturaleza y motivaciones están determinadas por accidentes de color o clase. Cuando leo frases que empiezan con las palabras «los blancos piensan» o «los blancos solo pueden saber», siento de inmediato la ausencia fatal de cualquier insinuación de incertidumbre radical. La inquietud que queremos sentir al enfrentarnos a otros —o al enfrentarnos a lo que es opaco o impenetrable en nosotros mismos— desaparece, apartada por el impulso de definir y reducir recurriendo a acusaciones de privilegio, como si el trabajo de comprender se hubiera conseguido así.[23]

El discurso contemporáneo mayoritario sobre el privilegio cae en el mismo error esencialista de las políticas de la identidad: identidad es destino, y de ese destino no se puede escapar. El análisis suele ser simplista y unicausal: todo se explica a partir del privilegio y no se tienen en cuenta la socialización, la psicología y otras causas que contribuyen a construir nuestra identidad. Asume que solo se es blanco de una manera (generalmente, el privilegio en este discurso es blanco o masculino) o que lo que más importa de la identidad del blanco es su «blancura». Boyers cuenta que no puede compararse su experiencia de blanco de origen judío, nacido en una zona de Brooklyn de clase trabajadora, en una comunidad con predominio negro, con la de alguien que no ha sufrido nunca privaciones materiales y nunca ha tenido los contactos que él ha tenido con la comunidad negra. Pero incluso esto es limitado: el blanco que nunca ha tenido contacto con un negro puede trascender eso y ser alguien con empatía y humanidad.

Según Boyers, «el fundamentalismo central que explica el giro del privilegio se basa en la aceptación de déficits inherentes a grupos y personas que están condenados a reflejar esos déficits y a disculparse, si bien de manera insuficiente, por encarnarlos».[24] Es la mancha del pecado

de la que hablaba Richard Rorty cuando criticaba a la izquierda cultural. Lo que consigue es atrapar al individuo no solo en su identidad, sino en su privilegio. No es posible escapar de él; la solución es una penitencia eterna. Como dice Mark Fisher, lo que busca la acusación de privilegio es propagar la culpa. «Cuanta más culpa mejor. La gente tiene que sentirse mal: es una señal de que entienden la gravedad de las cosas».[25]

Paradójicamente, lo que la penitencia consigue es diluir las responsabilidades. El autoexamen que exige la teoría del privilegio se transforma en una terapia de autoayuda que convierte el privilegio en un espectro que, en cierto modo, nos iguala a todos. Todos somos pecadores por nuestra identidad, desde el mendigo al millonario, y así este último consigue escurrir el bulto.

Se ha sustituido un análisis del privilegio sencillo de medir, como es el de la situación económica, por otro más complicado de cuantificar y relacionado con aspectos puramente identitarios. Y esto ocurre, además, cuando la desigualdad económica está aumentando de manera alarmante en las sociedades occidentales. Cuando ponemos el foco en las condiciones materiales podemos hablar de herramientas redistributivas. Pero acabar con el privilegio identitario parece imposible, y habría que preguntarse de qué sirve señalarle al privilegiado que lo es, especialmente si se le silencia o deslegitima.

Boyers, como Lilla y otros críticos con las políticas de la identidad, cree que, en este clima moral, en el que pensamos que «aliados potenciales están inevitablemente manchados por los hábitos y perspectivas de su cohorte racial, étnica o sexual es poco probable que [se] pueda construir una política efectiva. El giro del privilegio forma parte de un nuevo fundamentalismo construido sobre el rechazo deliberado a aceptar que la mayoría de las características obvias de nuestra llamada identidad son los indicadores menos fiables de lo que se puede esperar razonablemente de nosotros».[26]

La izquierda contra las políticas de la identidad

A menudo la crítica a las políticas de la identidad proviene de la derecha, del liberalismo o del progresismo centrista. Sin embargo, la izquierda marxista es también muy crítica, porque considera que fragmentan a la clase trabajadora (o a la ilusión de una clase trabajadora, que ya apenas existe como tal).

En *La trampa de la diversidad*, el periodista Daniel Bernabé sostiene que el neoliberalismo ha creado un «mercado competitivo de la diversidad»: «una serie de identidades individualistas y competitivas que impiden nuestra acción colectiva y nuestra percepción como clase trabajadora para sí misma».[27] El autor denuncia que, al centrarnos en identidades sexuales o raciales olvidamos la clase y la ideología, y pone un ejemplo banal pero más o menos representativo en las redes y el activismo de izquierdas. En 2017 se organizó un evento de columnistas en el que todos los ponentes eran hombres. En redes sociales, activistas y periodistas de izquierdas criticaron la nula presencia de mujeres. Pero, para Bernabé, lo preocupante es que la reivindicación se quedara en el tema identitario y de género, y no abordara el ideológico: se vio como «expresión de un conflicto de representación. Lo importante no es lo que esos columnistas escriban y piensen, para quién trabajaban, cuáles son sus motivaciones, cuál es su papel en la estructura del sistema de medios como control social. Casi todos los periodistas invitados eran de derechas, pero lo que desató la polémica fue el hecho de que no había mujeres entre los ponentes».[28] La reivindicación de mayor presencia femenina es legítima, y de hecho no nos debería incomodar que todos los ponentes fueran de derechas. Al fin y al cabo, se trataba de un evento privado. Sin embargo, Bernabé le habla a la izquierda que no se cuestiona esto, que no va más allá, que pone la identidad por encima a la ideología. Según él, esto ha permitido al neoliberalismo penetrar mejor en la sociedad: puede ser muy diverso y respetuoso con las minorías, a la vez que sigue siendo opresivo en términos económicos y materiales.

En *Mistaken Identity. Race and Class in the Age of Trump*, el ensayista Asad Haider hace una lectura similar de las políticas de la identidad.

> En su forma ideológica contemporánea, y no en su forma inicial como una teorización de una práctica política revolucionaria, las políticas de la identidad son un método individualista. Están

> basadas en la demanda individual por el reconocimiento, y usan esa identidad individual como punto de inicio. Asumen esa identidad y suprimen el hecho de que todas las identidades son constructos sociales. Y como todos nosotros necesariamente tenemos una identidad que es diferente a la de los demás, reducen la posibilidad de la autoorganización colectiva.[29]

Haider cuenta en su libro cómo es ser estadounidense de origen pakistaní. Tras el atentado de las Torres Gemelas en 2001 empezaron a llamarle Osama en el instituto, y a sus padres «terroristas de Irak». «Mi identidad se transformó en un asunto de seguridad nacional.»[30] En la adolescencia se formó con teóricos marxistas como W. E. Dubois y se convirtió en un defensor del universalismo frente al particularismo. Al llegar a la universidad, se dio cuenta de que la izquierda estudiantil se dividía por cuestiones banales (algo que no parece muy extraño en la izquierda) y que lo hacía en términos esencialistas. Las luchas activistas, por ejemplo, se segregaban por etnia: «Los activistas de color se centraban en temas de brutalidad policial, estudios étnicos y teoría poscolonial; el aumento del coste de vida, la privatización de la educación y la inseguridad laboral eran temas para "blancos"».[31] Cuando comenzó el movimiento Black Lives Matter, Wendy Kozol, que da clases en la izquierdista Universidad de Oberlin, se dio cuenta de que los alumnos empezaron a sentarse según su etnia. Para Haider, como para Bernabé, esta segmentación le hace el trabajo al neoliberalismo. En vez de unirse todos por una causa común, el mayor esfuerzo de los activistas de izquierdas es la delimitación de las parcelas identitarias y hacer taxonomías y clasificaciones.

La muerte de la política y la nostalgia de la unidad

A menudo la crítica a las políticas de la identidad cae en una nostalgia de los grandes relatos, de la unidad de la clase trabajadora, de una gran política de consensos. Es a veces una nostalgia de algo que realmente no existió. En *El regreso liberal*, Mark Lilla hace un análisis severo y contundente, pero también en cierto modo melancólico y nostálgico. Habla de Roosevelt, del New Deal, de una época dorada de unidad de la izquierda, de grandes proyectos colectivos, de trabajadores sin camiseta todos juntos

construyendo la gran presa Hoover en California. Bernabé cae en lo mismo en *La trampa de la diversidad*, pero con un exceso de retórica comunista: parece que, para no parecer muy de derechas por criticar el feminismo y el ecologismo, tiene que mostrar que es el más soviético de todos (en un tuit delirante dice: «Cuando el fascismo se dispuso a dar el asalto definitivo al poder en Europa en los años treinta enfrente teníamos a la Komintern. A los cuadros comunistas. A los mejores intelectuales. A grandes propagandistas. A los tanques de la URSS. Disciplina. Organización. Hoy tenemos Twitter»).[32]

La izquierda siempre ha estado dividida, o al menos ha debatido siempre sobre que está dividida. El intento de recuperar la unidad perdida suele caer en una mitificación de esa unidad: la clase obrera ya no existe, pero tampoco los grandes partidos socialdemócratas, con su casa del pueblo, su sindicato y sus redes comunitarias. Es cierto que las políticas de la identidad dividen a la izquierda, pero también podría decirse que lo que hacen es representar a un electorado más diverso y fragmentado, a una nueva realidad. Como escribe el politólogo Pablo Simón,

> la expansión de la alfabetización o la terciarización de la economía han hecho a nuestras sociedades más complejas. Esto hace complicado persuadir a un peluquero de Gràcia, un falso autónomo de Sevilla o un minero de León que tienen los mismos intereses o que las mismas políticas les benefician. Y si la demanda política ha cambiado, también lo ha hecho la oferta. Para partidos y sindicatos forjar coaliciones de intereses con personas cada vez más heterogéneas es más difícil que hace medio siglo.[33]

Los partidos aglutinadores de masas, forjadores de identidades, ya no existen. Ahora hay cada vez más partidos de nicho, que defienden intereses particulares. Pero el problema de la política de la identidad no es que fragmente algo que siempre ha estado unido, sino que lo hace a partir de la identidad, un constructo que pasa a ser irrefutable e incuestionable. Esto fomenta la polarización y el tribalismo, dificulta la llegada de acuerdos y la creación de coaliciones de intereses. La discrepancia se plantea en términos irresolubles.

La identidad no ha inventado la polarización. La ideología y la clase también son identidades y conciencia, y en nombre de ellas se han cometido atrocidades. Pero también existía la esperanza, quizá un poco ingenua, de

que podían trascenderse, de que eran construcciones artificiales. Uno puede cambiar de clase y cambiar de ideología, pero difícilmente puede cambiar de identidad racial, sexual o de género.

10

La conspiración de todo lo que no me gusta

El contubernio judeomarxista

El 22 de julio de 2011, Anders Behring Breivik colocó una bomba junto a un edificio oficial en Oslo que mató a ocho personas. Luego se hizo pasar por un policía y cogió un ferry que lo llevó a la isla de Utoya, a unos cuarenta kilómetros de la capital noruega, donde se celebraba un campamento juvenil del Partido Laborista con alrededor de seiscientos adolescentes. Allí, todavía vestido de policía, reunió a un grupo de gente y comenzó a disparar indiscriminadamente. Murieron sesenta y nueve personas, muchas ahogadas al intentar escapar; treinta y dos de ellas eran menores. Mientras disparaba, Breivik gritaba: «¡Hoy moriréis, marxistas!».

Breivik pensaba que el Partido Laborista noruego era culpable de una islamización del país. Pensaba que las élites liberales europeas, a las que comparaba con una mujer que prefiere «ser violada antes que sufrir graves daños al resistirse»,[1] estaban traicionando los valores cristianos y la civilización occidental en favor de un proyecto de ingeniería social que convertiría a Europa en Eurabia. Antes de la masacre, Breivik publicó en internet un larguísimo manifiesto que, afirma, estuvo escribiendo durante nueve años. Lo dejó preparado para que su publicación coincidiera con la matanza. Titulado *2083. Una declaración de independencia europea*, tiene 1.513 páginas y es un batiburrillo de ideas y copia-pega de frases, párrafos y hasta capítulos enteros de obras reaccionarias y conspiranoicas contra la Europa abierta.

En su panfleto, Breivik está obsesionado con el marxismo cultural y con la corrección política, o lo que entiende que es la corrección política. Dice que es «la Línea General del Establishment en los países europeos occidentales de hoy en día; realmente, nadie que se atreva a contradecirla puede ser miembro del establishment».[2] Ese *establishment* progre e islamizante es la Unión Europea, que se ha convertido en la EUSSR.

Cuando no es solamente supremacista y fascista, el manifiesto es el texto de un reaccionario clásico contra el mundo contemporáneo, la erosión de los valores tradicionales, el multiculturalismo, el ecologismo, el feminismo, la homosexualidad y la corrección política en los medios y las universidades. Reproduce ideas y debates muy presentes en Estados Unidos, como el de los campus y las universidades: pega textos y reflexiones sobre deconstrucción, currículos universitarios, el canon, la diversidad y la discriminación positiva. Y, en general, todos los autores que plagia consideran que Herbert Marcuse y su obra *Eros y civilización* es clave en la degradación de Occidente.

Cuando critica el feminismo, hace defensas fascistoides de la masculinidad y el ejército, y afirma que el lugar de las mujeres es el hogar: «Las mujeres deberían ser esposas y amas de casa, no policías o soldados, y los hombres deberían sujetar la puerta a las mujeres. Los niños no deberían nacer fuera del matrimonio. La glorificación de la homosexualidad debería ser rechazada».[3]

Cita a menudo a Orwell, siempre manipulando sus frases. Y, al final del texto, se hace una autoentrevista, donde habla de sus libros y autores favoritos (*1984*, Locke, Adam Smith, Hobbes, Mill, Clausewitz, Ayn Rand), de que una de sus bebidas favoritas es el Red Bull o de que le gustaría conocer a Putin o al Papa (entonces Ratzinger).

Es la obra de un perturbado, pero es también un resumen del pensamiento reaccionario y de ultraderecha de la segunda mitad del siglo XX (lo es literalmente, porque el texto es un plagio absoluto). Como afirma Sindre Bangstad, autor de *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*, «es completamente posible ser un loco solitario y sin embargo aplicar unas fantasías ideológicas de pureza y peligro existencial que están, de hecho, mucho más extendidas».[4] El periodista Adam Shatz, en un artículo sobre

el libro de Bangstad, afirma que «los tropos antimusulmanes que aparecen en *2083* son comunes no solo *online*, sino en los miembros del Partido del Progreso (del que Breivik fue miembro hasta 2004)»,[5] un partido populista de derechas y xenófobo que ha sido a menudo compañero de coalición de los conservadores noruegos.

Breivik admira a Geert Wilders, el líder de ultraderecha holandés, alaba al Frente Nacional francés y le encanta Putin. Es un tonto útil de ideas que no son tan minoritarias. Shatz afirma que «los escritores obsesionados con Eurabia piensan que Occidente se ha debilitado por culpa de un culto victimista y políticamente correcto, pero su propia escritura (como la de Breivik) parece guiarse por una sensación personal de agravio en manos de musulmanes, reinterpretada, y por lo tanto globalizada, a través del prisma de la "lucha de civilizaciones" de Samuel Huntington».[6]

Breivik vomita ideas de otros, hace asociaciones estúpidas y encaja todo en una gran teoría nada original sobre la decadencia del mundo moderno. Su principal idea es una que la *alt-right* y críticos conservadores y reaccionarios repiten a menudo como un mantra: la corrección política es en realidad el marxismo cultural, que es una ideología creada por la Escuela de Frankfurt en los años veinte para moldear las mentes y acabar con Occidente. El objetivo de estos nuevos marxistas ya no sería la revolución socialista, sino penetrar en la cultura occidental tradicional para destruirla desde dentro. ¿Cómo? Según Breivik y sus ídolos, fomentando la homosexualidad, la poligamia, el sexo libre, el ateísmo, el colectivismo y el ecologismo, y destrozando los valores judeocristianos y la familia tradicional a través de ingenierías sociales varias.

Los autores que copia Breivik, porque da la sensación de que no hay ni una coma suya, piensan que la conspiración se remonta incluso al propio Karl Marx: «La Escuela de Frankfurt unió a Marx con Freud, e influencias posteriores (algunas fascistas al igual que marxistas) añadieron la lingüística para crear la "Teoría crítica" y la "deconstrucción". Estas a su vez influyeron [en] la teoría educativa, y a través de las instituciones de educación superior dieron lugar a lo que ahora llamamos "Corrección política". El linaje es claro, y se puede trazar incluso hasta Karl Marx».[7]

La cita anterior pertenece a William S. Lind, un teórico paleoconservador estadounidense, famoso por sus teorías sobre las guerras de Cuarta Generación, pero también por sus reflexiones en las guerras culturales en Estados Unidos: en los años ochenta fomentó y extendió en textos y seminarios la conspiración del marxismo cultural. Breivik copia en su manifiesto el ensayo (entero, tal cual) de Lind titulado «Political Correctness. A Short History of an Ideology» («Corrección política. Breve historia de una ideología»). Es un texto nostálgico y ultraconservador. Lind piensa que en los años cincuenta, antes de la llegada de la ideología de la corrección política, Estados Unidos vivía en mayor armonía (se olvida de los negros, los homosexuales, las mujeres o cualquier persona perseguida por Joseph McCarthy). Ahora, en cambio, se extiende la ideología de que la homosexualidad es normal y correcta, en la televisión hay violencia y pornografía, y se han perdido el respeto por la tradición y la educación.

Breivik también copia casi todas sus teorías sobre la Escuela de Frankfurt de Michael Minnicino, un oscurísimo teórico y filósofo reaccionario estadounidense que escribió en 1992 «The New Dark Age. The Frankfurt School and "Political Correctness"» («La nueva era oscura. La Escuela de Frankfurt y la "corrección política"»). Es quizá uno de los análisis más citados, parafraseados o directamente copiados sobre la conspiración del marxismo cultural. Sus tesis aparecen en vídeos de Youtube, posts en Reddit o incluso libros de una derecha más tradicional.

Minnicino hace un análisis delirante en el que mezcla el consumo de drogas, una supuesta erotización de la sociedad, el arte degenerado, la arquitectura brutalista e incluso *Barrio Sésamo* para criticar un nuevo régimen o corrección política basado en el marxismo cultural. Afirma que «el pelo largo y las sandalias, las comunas del amor libre, la comida macrobiótica, los estilos de vida liberados habían sido diseñados al principio de siglo, y minuciosamente estudiados por varios experimentos sociales conectados a la Escuela de Frankfurt, como la comuna Ascona antes de 1920».[8] Es posible, incluso, que el grupo de judíos alemanes que creó la Escuela de Frankfurt a principios del siglo XX esté también detrás del invento del sexo, que no se puso en práctica hasta exactamente 1963, como dice irónicamente Philip Larkin en su poema «Annus Mirabilis»: «El

coito comenzó / En mil novecientos sesenta y tres / (lo que es muy tarde para mí) / Entre el final de la censura de la "Chatterley"/ Y el primer LP de los Beatles».[9]

Refutar una teoría de la conspiración es tan inútil como explicar un chiste. Como se suele decir, el esfuerzo por refutar una conspiración es inversamente proporcional al tiempo que se necesita para extenderla: la tierra es plana, demuéstrame lo contrario. Al mismo tiempo, la teoría del marxismo cultural es una gran mentira a partir de pequeñas verdades.

La Escuela de Frankfurt unió el marxismo con el psicoanálisis para analizar la superestructura del capitalismo, su dominio a través de la cultura de masas. El filósofo marxista Georg Lukács inventó el concepto *reificación*, a partir del «fetichismo de la mercancía» de Marx, para definir la atracción que sentimos por los productos que consumimos. La identidad del individuo moderno, dice esta teoría, ya no se moldea a través del trabajo, sino del consumo. Stuart Jeffries, autor de *Gran Hotel Abismo*, una historia de la Escuela de Frankfurt, afirma que el enfoque en la *reificación* hizo virar al marxismo del «optimismo agitador del *Manifiesto comunista* a la resignación melancólica que se filtra a través de la Escuela de Frankfurt».[10]

Lukács, como Gramsci y otros teóricos marxistas, intentó utilizar estas ideas para luchar por la revolución desde el plano cultural, dado que no se daban las condiciones idóneas que permitirían exportar la experiencia soviética. La Escuela de Frankfurt, justamente, se creó para reflexionar sobre el fracaso de la revolución comunista en Alemania en 1918. Pero sus miembros lo hicieron siempre con un casi absoluto desdén por la praxis y la revolución: Lukács, que era un marxista mucho más ortodoxo que los demás «teóricos críticos» (como se denominó a estos pensadores) se lo reprochó cuando describió la Escuela de Frankfurt como un Gran Hotel Abismo, un «bonito hotel, equipado con todas las comodidades, al borde de un abismo de nada, de absurdo. Y la contemplación del abismo, entre comidas excelentes y entretenimientos artísticos, solo puede aumentar el disfrute de las sutiles comodidades ofrecidas».[11] Aunque eran mucho más complacientes con la Unión Soviética que con el capitalismo (Adorno y Horkheimer llegaron a decir en *Dialéctica de la Ilustración* que Roosevelt y

Hitler eran más o menos lo mismo), los teóricos críticos de Frankfurt fueron criticados por los partidos comunistas y los marxistas ortodoxos por ser unos pequeñoburgueses solipsistas, narcisistas y demasiado nihilistas. No eran precisamente hombres de acción, y no cumplían la idea que expresa Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, donde dice que «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». Pocos teóricos críticos ofrecieron una alternativa al sistema capitalista, que a pesar de todo despreciaban. Como escribe Jeffries, eran «monjes contemporáneos retirados de un mundo que no podían cambiar y una política [en la que] no esperaban influir».[12]

No pudo haber una conspiración de la Escuela de Frankfurt porque sus miembros solo realizaron un diagnóstico, a menudo exagerado y excesivamente retórico. Autores como Marcuse o Fromm fueron muy influyentes en el 68. No se pueden entender las políticas de la identidad de hoy sin muchas de sus teorías. La crítica al humanismo, a la Ilustración, a la ciencia como «discurso», y la crítica común a la sociedad contemporánea como alienante y gris no podrían tener tanta influencia en universidades y en intelectuales de izquierdas si no fuera por la Escuela de Frankfurt. Pero sus teorías eran oscuras, densas, y no estaban creadas para la revolución. Es posible que la Escuela de Frankfurt hiciera más daño a la izquierda que a la sociedad en general.

El silbato de perro de los antisemitas

La conspiración del marxismo cultural es en esencia reaccionaria, pero eso no significa que solo se fomente desde la derecha. En un texto en la revista *Salmagundi*,[13] Martin Jay, autor de *The dialectical imagination*, una historia de la Escuela de Frankfurt, aporta nuevos personajes a la conspiración: Daniel Estulin, un escritor ruso conspiranoico y antisemita que vive en Madrid y escribe en español, y el líder de la revolución cubana, Fidel Castro.

Estulin es famoso por sus libros sobre el Club Bilderberg, un club de millonarios que, según él, domina el mundo. Su origen está en una reunión

celebrada en 1954 en el hotel Bilderberg, en Oosterbeek (Países Bajos), en la que participaron Henry Kissinger y las familias Rothschild y Rockefeller, entre otros líderes mundiales. Es una de las conspiraciones más famosas, y forma parte del primer curso de conspirador profesional.

La intención del Club Bilderberg, según Estulin y demás conspiranoicos, era instalar un gobierno mundial plutócrata y oligárquico bajo el control de sus miembros, pero también «crear caos» a través de crisis económicas (aquí se acerca peligrosamente a las poco rigurosas tesis de Naomi Klein y su «doctrina del shock»). Para garantizar la complicidad y el silencio de la gente, usarían la cultura de masas: desde la música pop hasta las encuestas (aunque parecen una herramienta poco ambiciosa y efectiva para la dominación mundial). Aquí entra en juego la Escuela de Frankfurt. La breve participación de Theodor Adorno, uno de los filósofos más importantes de la escuela, en los estudios de cultura popular de Walter Lippman y Paul Lazarsfeld, financiados por la familia Rockefeller en los años cincuenta, es una referencia común en la conspiración del marxismo cultural, a pesar de que el filósofo duró allí muy poco. Desconfiaba del análisis empírico del proyecto y llegó a pelearse con Lazarsfeld, un famoso teórico de la radio y los medios de comunicación de masas, que le acusó de usar el argumento de la dialéctica «como una excusa para no tener que pensar de una forma disciplinada».[14] Pero lo importante es que pueden unirse los nombres Rockefeller y Adorno en un proyecto de sociología y estudios de cultura popular, lo que en lenguaje conspiranoico puede traducirse como «ingeniería social» y «lavado de cerebro».

Castro, interesado por las teorías sobre el Club Bilderberg, invitó a Estulin a La Habana en 2010. En un artículo en el periódico *Granma*, el órgano oficial de propaganda del régimen cubano, Fidel Castro comenta tras su reunión con Estulin que «el grupo de esotéricos académicos socialistas de la Escuela de Frankfurt trabajó con miembros de la familia Rockefeller en los cincuenta para promover la música rock y así controlar las masas, y con ello desviar la atención de los derechos civiles y la injusticia social».[15] El rock, para muchos teóricos de la conspiración, formaba parte de un plan de ingeniería social para hacernos homosexuales y pervertidos y feministas y relativistas. Sin embargo, según Castro, también

tenía como objetivo lo contrario: lavarnos el cerebro para no luchar contra las injusticias. Una vez construida, la conspiración nunca puede refutarse: los hechos que van contra ella son siempre una prueba de lo verdadera que es. Es una regla de oro de las teorías de la conspiración. Si no vemos la dominación u opresión es porque es demasiado sutil, o porque la hemos interiorizado, pero nunca porque no exista o porque haya perdido poder.

La conspiración del marxismo es un poco como todas: las élites nos dominan y controlan, y ni nos damos cuenta. Pero a menudo es simplemente una excusa para el antisemitismo. El marxismo cultural es a veces un ejemplo de retórica *dog whistle*, o silbato de perro. Son conceptos, argumentos, etiquetas que funcionan como los silbatos que emiten sonidos agudos que solo pueden oír los perros: la mayoría de la gente no escucha nada, pero hay una minoría que interpreta este lenguaje de una manera concreta y se activa y moviliza. Es un lenguaje codificado. Para no decir que estás harto de que haya negros en tu barrio, o de que las mujeres tengan los mismos trabajos que los hombres, o de que los homosexuales se casen, o para no decir claramente que los judíos dominan el mundo, criticas el marxismo cultural o la corrección política como gran ingeniería social.

La conspiración de la Escuela de Frankfurt es un recalentado de «Los protocolos de los sabios de Sión», un panfleto antisemita creado por el zarismo para justificar la persecución a los judíos.

La ultraderecha asocia el cosmopolitismo y el globalismo con el judaísmo, un ejercicio de antisemitismo nada nuevo: cuando Stalin decía «purgar de cosmopolitas» la Unión Soviética se refería en realidad a deshacerse de los judíos. En la actualidad, esta teoría se combina con la conspiración de dominio mundial de George Soros, el presidente de la fundación Open Society, que defiende la igualdad, la democracia y el liberalismo en todo el mundo. Anti-Brexit y anti-Trump, Soros se ha convertido en el enemigo número uno de los populistas y reaccionarios: un nuevo judío a lo Rothschild, la amenaza globalista y cosmopolita, un conspirador de Davos. Hay activistas trumpistas que lo acusan de financiar Antifa, la organización antifascista estadounidense, y de contratar actores para que hagan de víctimas de tiroteos y así desprestigiar a la Asociación Nacional del Rifle. Soros está en todos los escenarios posibles: desde el

Maidán en Ucrania a las protestas en Rusia o Irán. Según este nuevo «protocolo», el filántropo húngaro busca acabar con Europa y con la civilización occidental financiando proyectos de integración de inmigrantes y refugiados. Aunque es un judío húngaro superviviente del Holocausto, se le acusa de que colaboró con los nazis. Es el coco de la derecha populista, que lo construye a su medida para defender su agenda regresiva. Pero también el de una izquierda alternativa que, en su antiamericanismo, se coloca junto con el imperialismo ruso y el antisemitismo más rancio.

El relato del conspirador judío no se limita a foros oscuros de internet. En febrero de 2018, el periódico británico *The Daily Telegraph* tituló en portada, a cinco columnas: «Man Who "Broke the Bank of England" Backing Secret Plot to Thwart Brexit» («El hombre que "provocó la quiebra del Banco de Inglaterra" apoya un complot para boicotear el Brexit»).[16] El complot era una donación de medio millón de libras a Best for Britain, una organización contraria al Brexit. Es una conspiración de pacotilla, pero el titular era claramente un silbato de perro. Para muchos es solo un multimillonario donando a una causa liberal. Pero otros, nacionalistas, antisemitas, reaccionarios y demás resentidos en busca de un chivo expiatorio, escuchan el pitido e interpretan otra cosa: es un inversor judío húngaro, cosmopolita y liberal, que especuló contra la libra en la crisis de 1992 (de ahí lo de «el hombre que provocó la quiebra del Banco de Inglaterra») y que ahora está detrás de una conspiración secreta («secret plot») contra la voluntad del pueblo (que se pronunció a favor de un Brexit).

Muerte a los *normies*. El meme de la corrección política y el marxismo cultural

Internet es un espacio ideal para las teorías de la conspiración. Donde más abunda la teoría de la conspiración frankfurtiana es en foros como Reddit o 4chan, en páginas de Facebook y en vídeos de Youtube que usan la ironía y los memes para propagar un discurso que, si no es claramente de odio, siempre está en la frecuencia que suelen escuchar grupos de ultraderecha,

nacionalistas, reaccionarios o simplemente desencantados, nihilistas y políticamente incorrectos varios.

Internet ha democratizado la información (aunque muchísimo menos de lo que pensaban los tecnoutopistas hace años, que cada vez son menos), y ahora cualquier *normie* puede hacer un vídeo haciendo un *unboxing* de su nueva adquisición en Amazon. Pero todavía conserva cierta aura anti-*establishment*, al menos en determinadas subculturas interneteras. A pesar de los casos de control empresarial y «censura» privada (cuando Youtube limitó los vídeos que podían monetizarse se habló de un *adpocalypse*, porque mucha gente vive del beneficio publicitario que obtienen con sus vídeos), internet sigue siendo para muchos un refugio anónimo contra el *mainstream*, contra los medios tradicionales y la sociedad de masas. Es una actitud que encaja con el clima de desconfianza hacia las instituciones mediadoras clásicas, y que a menudo explica el populismo: por su oposición a la prensa establecida y la política institucional, y su recelo contra cualquier autoridad que se interponga en la soberanía del individuo. Como explica Franklin Foer en *Un mundo sin ideas. La amenaza de las grandes empresas tecnológicas a nuestra identidad*,[17] la ideología de Silicon Valley, que es una mezcla de contracultura de los sesenta y libertarianismo, combina una filosofía individualista, que lucha contra el conformismo y la burocratización, con la creencia en la «sabiduría de las masas» y la «mente-colmena».

Internet es un lugar atomizado e individualista, pero también ha contribuido a la construcción de tribus, que a menudo se construyen una identidad *outsider*. Las subculturas interneteras de Reddit, 4chan, páginas de Facebook de memes sobre Bernie Sanders o Trump o de cualquier crítica a la cultura contemporánea usan conceptos a menudo incomprensibles, irónicos, que tienen capas y capas de sentido y que a veces no pueden explicarse porque surgen a partir de la superposición de códigos internos. En general, su objetivo es hacer piña o crear un sentimiento de tribu, establecer fronteras entre ellos y nosotros a través del lenguaje, de los códigos e incluso del formato, que en Reddit o 4chan es en apariencia sencillo pero puede resultar caótico y extraño para los forasteros.

En *Muerte a los normies*, Angela Nagle dice que «mientras que el capital cultural se obtenía siendo urbano y educado, el capital subcultural se obtiene estando *en el ajo* [*in the know*], usando una jerga oscura y las particularidades de una subcultura para diferenciarte a ti mismo de la cultura dominante y la sociedad de masas».[18] La idea no es darse a entender, sino al contrario. A menudo es una actitud adolescente: lo importante es que tu madre, o tu hermano *normie*, que sale por las noches y liga mucho más que tú (esto no es un estereotipo facilón, la *alt-right* es, en cierto modo, la venganza de los *nerds* más resentidos y vengativos), no tengan ni idea de a qué te refieres cuando dices *weeb*[19] o *dank*[20] o *normie*.[21]

Estas subculturas tan cerradas, que aspiran a cierta pureza y autenticidad, que tienen unas barreras de entrada muy altas y miran con desprecio la cultura mayoritaria, son muy proclives a los discursos conspiranoicos. Las conspiraciones sobre el Otro son el gran pegamento moral del tribalismo. Las *fake news*, que son pequeñas píldoras de teorías conspirativas, tienen tanto éxito porque al compartirlas mostramos nuestra superioridad, y tienen demanda porque el placer que provoca destapar la verdad, oculta para el resto de mortales, no tiene parangón. Nos encanta saber más que nadie, demostrar al otro que está equivocado y despertarlo de su letargo o falsa conciencia. Una interpretación de las *fake news* tiene que ver con las disonancias cognitivas: nos gusta y nos creemos lo que reafirma nuestros prejuicios. Pero es también interesante analizarlas casi como si fueran *virtue signalling*: en este caso, lo que mostramos es nuestra concienciación elevada, demostramos al mundo que no nos engañan ni «nos la meten doblada». Toda teoría de la conspiración surge de un deseo de sofisticación, una actitud arrogante y una superioridad moral. El conspiranoico tiene la obligación moral de decir que ha visto la luz.

Uno de los términos más comunes de la izquierda identitaria de Tumblr es *woke*, que podría traducirse como estar políticamente concienciado, despierto, alerta. Originalmente, proviene de los movimientos de emancipación y liberación negros, y se refería a no ser ingenuo y saber cómo tratar a la policía, a gente sospechosa, cómo moverse por la ciudad y lugares hostiles.

Era una llamada a la responsabilidad, pero después de su popularización en los últimos años gracias al movimiento Black Lives Matter, se ha pervertido y ha pasado a ser una etiqueta de arrogancia y superioridad moral, cuando no simplemente un meme inofensivo. El Urban Dictionary dice que es «un estado de superioridad intelectual autopercibida que uno obtiene al leer el *Huffington Post*».[22] Siempre ha tenido connotaciones místicas: no se trata solo de estar concienciado y ser activista, sino haber sufrido en algún momento de tu trayectoria vital una especie de epifanía. Parece algo evangélico, de los cristianos renacidos, de una cultura que aprecia la caída del individuo a los infiernos y su resurgir como alguien nuevo que ha visto la luz.

Para *alt-right*, sin embargo, es un objeto de mofa. Se burla de los SJW o Social Justice Warriors (Guerreros de la Justicia Social) que usan la palabra *woke*. Sin embargo, los trols de derechas de la *alt-right* también tienen un término que indica exactamente lo mismo: *red-pilled*. Es una referencia a la pastilla roja de Matrix, que te hace ver directamente la realidad y no su simulación edulcorada. Alguien *red-pilled* es alguien que elige una verdad incómoda antes que una ignorancia falsa y conformista. Por eso es tan común en la derecha conspiranoica de internet: alguien *red-pilled* es alguien que ha tomado la arriesgada decisión de ver el mundo tal y como es, en lugar de dejarse llevar por el discurso progresista convencional y alienante. El concepto lo explotó mucho la llamada *manosphere*, o los grupos de defensa de los hombres. Son grupos misóginos que luchan contra una aparente hegemonía feminista; para ellos, estar *red-pilled* significa ser consciente de la discriminación que hay en la sociedad contra los varones blancos. Para la *alt-right* en general, «estar *red-pilled* significa abandonar el progresismo como una mentira —según la periodista Michelle Goldberg—. Significa tratar los propios prejuicios como intuiciones más que como distorsiones que hay que superar».[23]

Tanto la izquierda identitaria como la derecha alternativa usan códigos y memes para exhibir su grado de autoconciencia. Obviamente, no es lo mismo la izquierda identitaria que se inventa doscientos tipos de género en Tumblr (Nagle hace una lista en *Matar a los normies*) que los grupos supremacistas y misóginos. Pero señala una tendencia preocupante: la

política cada vez se parece más a la religión, con sus predicadores propagando la verdad revelada. Es la idea de que no hay que convencer sino evangelizar, de que la negociación implica la rendición del otro y la sustitución de su moral por la mía. La política se convierte en un conflicto agonista entre arrogantes que no pueden alcanzar un término medio de negociación porque su «verdad», recibida por designio divino, no es negociable.

Acusar al adversario de no ser capaz de ver la realidad, de vivir engañado, es una constante en las guerras culturales contemporáneas. Pero lo más curioso es que, en cierto modo, una gran influencia de esta actitud está en la Escuela de Frankfurt. La derecha que dice estar *red-pilled*, que critica el marxismo cultural y la corrección política, está reproduciendo una lógica similar (y mucho más superficial, claro) a la de Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional.* En su ensayo, publicado en 1967 y esencial durante las revueltas del 68, Marcuse habla de la alienación y de las «necesidades falsas» del individuo contemporáneo. Este no sabe lo que quiere, y el placer que obtiene no le satisface. Marcuse dice que el individuo contemporáneo sufre «una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas».[24] La sociedad contemporánea «extiende la libertad al tiempo que intensifica la dominación»,[25] y piensa que «escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación».[26] Creemos ser libres y felices, pero desconocemos que nuestra libertad y felicidad son espectros o falsedades. En general, y siendo frívolos, *El hombre unidimensional* es básicamente Marcuse diciéndote que no sabes lo que quieres, porque no eres libre para saberlo: «La pregunta sobre cuáles son las necesidades verdaderas o falsas solo puede ser resuelta por los mismos individuos, pero solo en última instancia; esto es, siempre y cuando tengan la libertad para dar su propia respuesta. Mientras se les mantenga en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos), su respuesta a esta misma pregunta no puede considerarse propia de ellos».[27]

Marcuse, en definitiva, está *woke*, o *red-pilled*, y dice a los demás que despierten. El filósofo escocés Alasdair MacIntyre asegura que «lo más extraño de *El hombre unidimensional* es que no debería haber sido escrito. Porque si su tesis fuera cierta, tendríamos que preguntarnos cómo podría haberse escrito y cómo podría encontrar lectores. O más bien, si el libro encuentra lectores, su tesis no se sostiene».[28] Si todos estamos tan profundamente alienados, ¿por qué Marcuse o los lectores de su libro no lo están? «La verdad la transmiten unas minorías revolucionarias y sus portavoces intelectuales, como Marcuse —sigue MacIntyre—, y la mayoría ha de ser liberada mediante la educación en la verdad por esta minoría que se cree autorizada para reprimir las opiniones hirientes de sus rivales. Esta es quizá la doctrina de Marcuse más peligrosa, no solo porque lo que sostiene es falso, sino porque si su doctrina estuviera ampliamente extendida sería una barrera efectiva contra cualquier emancipación y progreso racional».[29]

Las tesis de Marcuse no son solo una muestra de arrogancia y de superioridad intelectual. Su crítica marxista al capitalismo tardío como un sistema que ejerce dominación a través de una falsa sensación de autonomía y libertad es sugerente y puede adaptarse a la era de internet. Pero dio unas herramientas argumentales que están usando ambos bandos en las guerras culturales contemporáneas.

Evidentemente, la *alt-right* no ha leído a Marcuse, aunque aplique su doctrina contra las feministas y los *snowflakes*. Pero sí ha visto *El club de la lucha*, la película dirigida por David Fincher basada en la novela de Chuck Palahniuk, que tiene mucho de versión pop superficial de *El hombre unidimensional* y es una influencia mayúscula para la *alt-right*. Se trata de una crítica de la sociedad de consumo contemporánea, del capitalismo tardío. Denuncia la alienación del individuo moderno, totalmente narcotizado por el trabajo gris. El *alter ego* del protagonista, entonces, surge para despertar su conciencia adormilada, y lo anima a unirse a un grupo de lucha clandestino que le dota de una identidad y le permite desfogarse y expresar su rabia («En el Club de la Lucha luchas contra todas las cosas que odias en esta vida»). Es una obra para jóvenes con aspiración de rebeldes, y para adultos resentidos con alma adolescente.

Su influencia es tal que el término *snowflake*, o copo de nieve, que se usa para criticar a la gente demasiado sentimental y sensible y que se ofende fácilmente, proviene de la película/libro. Aunque es un canto nihilista, muchos la consideran una especie de obra de autoayuda («Deja tu trabajo. Empieza a luchar. Demuestra que estás vivo. Si no reivindicas tu humanidad te convertirás en una estadística»). Es una crítica superficial y frívola a la modernidad, y funciona como terapia barata para individuos que piensan que la sociedad es demasiado blandengue y sensiblera. Pero también es el embrión de los políticamente incorrectos actuales, y del resentimiento que hay detrás de la *alt-right*.

> La publicidad nos hace desear coches y ropa, tenemos empleos que odiamos para comprar mierda que no necesitamos. Somos los hijos malditos de la historia, desarraigados y sin objetivos. No hemos sufrido una gran guerra, ni una depresión. Nuestra guerra es la guerra espiritual, nuestra gran depresión es nuestra vida. Crecimos con la televisión, que nos hizo creer que algún día seríamos millonarios, dioses del cine o estrellas del rock, pero no lo seremos y poco a poco lo entendemos, lo que hace que estemos muy cabreados.[30]

MÁS ALLÁ DE LA CONSPIRACIÓN (MÁS O MENOS)

A menudo la conspiración de la corrección política esconde un miedo al progreso. Las cosas están cambiando y nadie nos ha preguntado. Como dice el sociólogo William Davies, «la afirmación de que las voces tradicionales están siendo censuradas es normalmente una distorsión del hecho de que simplemente ya no se escuchan tanto».[31] Un ejemplo significativo está en una columna del crítico taurino Antonio Lorca, en *El País*.[32] Lorca criticaba la película de animación infantil *Ferdinand*, que narra la historia de un toro que no quiere ir a las corridas: «Qué pena que *Ferdinand* sea una mentira como una catedral; qué triste que, una vez más, se manipulen mensajes tan válidos como el amor y el respeto a los animales para intentar engañarnos a todos». Lorca afirma que «en aras del malévolo buenismo imperante», la película *Ferdinand* es «una preciosa, tierna, sensiblera y mentirosa historia». Luego asegura que «el mensaje de la película es profundamente antinatural» y habla de que el siguiente paso después de la

desnaturalización del toro es «la total desnaturalización de la sociedad actual». Disney, en ese caso, lleva décadas desnaturalizando la sociedad; las fábulas de Esopo, siglos. Lorca interpreta un cambio social y moral (la gente ya no va a los toros) como parte de una acción premeditada desde las élites culturales, y como la consecuencia de un «buenismo imperante».

Luis María Linde fue gobernador del Banco de España entre 2012 y 2018. Es también un crítico conservador de la corrección política, en publicaciones como *Revista de libros* o *Actualidad económica*. En un texto titulado «Animal grotesco, pero feroz»,[33] Linde intenta definir la corrección política. Para él, es algo muy sencillo de explicar: es un consenso que va contra todo lo que yo pienso. Es, escribe, el «rechazo de la meritocracia, de la lógica del mercado», pero también el discurso que dice que

> hay que defender a los habitantes de los países pobres de la explotación de los países ricos; a los sujetos de otras culturas de la dominación de la civilización cristiano-occidental y de sus convenciones; a las minorías (en particular, musulmanas) en los países de Europa occidental; a las personas con minusvalías, etc., etc. La corrección política ha llegado a la discusión sobre el cambio climático; la investigación biológica; la relación entre padres e hijos y entre los seres humanos y los animales; muchos episodios históricos; las grandes obras literarias; los cuentos infantiles; las letras de las canciones pop; los fumadores «pasivos»; los obesos; las víctimas de errores médicos; los pasajeros que padecen retrasos en sus viajes en avión; los dueños de coches con defectos de fabricación; las víctimas de medicamentos o de intoxicaciones alimentarias, etc. El celo de la corrección llega a todas partes.[34]

Uno no sabe si en esa lista Linde aporta casos que considera universalmente relevantes o si también añade experiencias personales (¿«Los pasajeros que padecen retrasos en sus viajes en avión»?, ¿«los dueños de coches con defectos de fabricación»?: parece un manifiesto surrealista). Linde usa el concepto para arrojar en él sus principales preocupaciones, sus fobias, los aspectos culturales que le molestan, aunque sea mínimamente. Demuestra que la corrección política es tan difícil de definir y ambigua que cada cual se la construye a su manera.

Pero Linde también es capaz de analizar aspectos culturales con inteligencia. Tiene razón al hablar de victimismo: a menudo el discurso sobre las víctimas cae en el error de convertirlas en héroes o en tratarlas con condescendencia. A las víctimas hay que escucharlas, no directamente

creerlas. También cita opiniones que hablan de la creciente sentimentalización del discurso político y de la posverdad, y eso en un texto escrito antes de Trump: «La confianza en la razón se ha visto sustituida por la confianza en el aliciente emocional de un argumento». Y acierta al criticar el relativismo cultural, aunque lo frivoliza y lo convierte en sinónimo de «todo vale», un mantra conservador muy superficial. Pero resulta injusto, cuando no excesivamente elitista, cuando habla de los débiles:

> Lo políticamente correcto exige hallarse siempre del lado del más débil. […] esta actitud constituye la baza fundamental de los extremismos de izquierda que se desarrollan durante las últimas décadas en torno a dos ejes: primero, las desigualdades son siempre excesivas e injustas, y deben ser compensadas o, cuando la compensación es difícil o imposible —como ocurre con las capacidades intelectuales—, simplemente, negadas o anuladas en sus consecuencias prácticas.[35]

Linde luego apela a motivos mucho más cuestionables aún, ligeramente supremacistas: «Los débiles sufren porque los fuertes los oprimen, pero —es forzoso reconocerlo— no siempre por eso. A veces sufren porque se equivocan, porque la sociedad o su *herencia genética* los lleva al error o al delito [la cursiva es mía]». Hablar de herencia genética no parece la manera más rigurosa o respetuosa de abordar la pobreza y la desigualdad.

Linde, como en general la mayoría de los críticos de la corrección política en España, habla a menudo del «buenismo» como sinónimo de lo políticamente correcto. El buenismo parte de una crítica interesante y que no debe olvidarse: el camino hacia el infierno está lleno de buenas intenciones. Como decía Milan Kundera, nada hay más insensible que un hombre sentimental. Pero se pervierte hasta el punto de convertir la defensa de los derechos humanos o todo intento sincero por reducir la crueldad en una ingeniería social totalitaria o puro *virtue signalling.*

En España, el concepto está especialmente unido al expresidente socialista José Luis Rodríguez Zapatero. Durante su mandato se aprobaron la ley del matrimonio homosexual, la ley de dependencia, la ley del aborto y la ley antitabaco. La derecha vivió una luna de miel con él: era su enemigo perfecto. Representaba una izquierda sentimental, con sus «lágrimas socialdemócratas», su política de gestos y *performances*, su ingenua alianza de civilizaciones, su confianza ciega en el diálogo y la conciliación incluso

ante amenazas como el terrorismo. En una entrevista en 2007, el periodista Carlos Herrera criticó el «angelicalismo» de Zapatero y afirmó que quizá tendría que exiliarse: «Yo creo que para los toros, el vino y los puros está mejor Francia. Y para los católicos, también. Creo que los españoles acabaremos en Francia».[36] A veces la derecha acertaba en su crítica de la sentimentalización de Zapatero, pero en general exageraba y no veía ingenuidad, sino una maldad perversa y retorcida tras sus buenas intenciones. Tras el buenismo de Zapatero y de la izquierda, según la derecha antibuenista, se esconden el rencor y el resentimiento guerracivilista: la izquierda quiere ganar en una guerra cultural lo que no pudo ganar en la Guerra Civil.

Una influencia considerable de Linde es el crítico cultural británico Theodore Dalrymple, alias del médico retirado Anthony Daniels, una eminencia en el discurso contra la corrección política, columnista en *City Journal* y *The National Review* y excolumnista en *The Spectator.* Dalrymple asocia el buenismo con la doctrina de los derechos humanos, «una verdadera catástrofe humana»: «No solo proporciona a las instituciones gubernamentales una excusa para introducirse en el tejido de nuestras vidas, sino que, además, tiene un efecto profundamente corruptor en la juventud, adoctrinada para creer que antes de que esos derechos se concedieran (¿o, hay que decir, se descubrieran?) no había libertad».[37]

Dalrymple es un polemista culto, educado y divertido. Fue psiquiatra en zonas pobres de Inglaterra, y ha viajado como médico por países del Tercer Mundo, donde dice que ha visto violencia, horror y la maldad del ser humano. Pero a menudo olvida su rigor científico y su aparente autoridad en temas como la psicología o el crimen para dejarse llevar por sus prejuicios.

Tiene una visión muy decadentista de Occidente y de Gran Bretaña, y sus críticas a la juventud no son nada originales. Es un crítico del «feísmo» contemporáneo. Las nuevas generaciones han destruido nuestro patrimonio, y no les importa la decadencia de la cultura y la civilización. En la portada de *Our Culture: What's Left of It* aparece un joven con *piercings* y rastas: los jóvenes nihilistas, relativistas, con su culto feísta.

Dalrymple es un moralista de una sociedad que considera depravada, donde abundan la erotización y la pornografía. Ha criticado la inmoralidad del sexo fuera del matrimonio («El prejuicio de que está mal tener un niño fuera del matrimonio ha sido reemplazado por el prejuicio de que no hay nada en absoluto malo en ello»), y considera que la aceptación del matrimonio homosexual es una cuestión de corrección política y casi una depravación: «Eslóganes como *igualdad ante el matrimonio* o, en Francia, *mariage pour tous* son, o bien mentiras, o bien pagarés para nuevas "reformas", como el matrimonio incestuoso o la poligamia y la poliandria, ya que, al fin y al cabo, también pueden ser acuerdos realizados entre adultos que consienten en algo».[38] Piensa que estos avances responden más a «una agenda de ingeniería social para acabar con los límites heredados» que a aspectos relacionados con los derechos civiles. Su crítica al matrimonio homosexual es infantil y ofensiva, y recuerda a los conservadores más fundamentalistas cuando, ante el matrimonio homosexual, se preguntan: «¿Qué será lo siguiente? ¿Que un hombre se case con un perro?» (en un monólogo hilarante, el humorista Louis C. K. se mofa de los padres conservadores que dicen «¿Y cómo voy a explicarle a mi hijo que dos hombres se pueden casar?»; Louis C. K. responde: «Yo qué sé. Es tu puto hijo. Díselo tú. ¿Por qué es un problema de los demás? ¿Dos tíos están enamorados y no pueden casarse porque tú no quieres hablar con tu horrible hijo durante cinco putos minutos?»).

Darlymple está especialmente obsesionado con el matrimonio homosexual. Piensa que está siendo aceptado por corrección política, ergo porque hay un dominio cultural de izquierdas, y piensa que el paso del matrimonio homosexual al incesto es obvio. Pero si se le acusa de homófobo, responde:

> *Homofobia*, por ejemplo, no es un deseo de perseguir activamente a los homosexuales declarando ilegal su comportamiento incluso en privado, o atacándolos o humillándolos dondequiera que se encuentren; es, entre otras cosas, cuestionar el acierto del matrimonio homosexual, o plantearle objeciones, como si tal cuestionamiento u objeciones no pudieran sustentarse en nada más racional que la animosidad y los prejuicios más primitivos. Así, a la persona que, por motivos intelectuales, se opone (aun en la privacidad de su propia mente) a que se reconozca el matrimonio entre dos hombres como algo idéntico al celebrado entre un hombre y

> una mujer, se la colocará en la misma categoría que al integrante de una pandilla que se dedica a ir por las calles en busca de homosexuales para atacarlos.[39]

Es obvio que la llamada *call out culture*, en la que los debates se resuelven arrojando una etiqueta despectiva al adversario, ha alcanzado niveles absurdos. Llamar a alguien homófobo no le va a convencer de que la homosexualidad es respetable. Y hay conceptos, como «fascista», que han perdido casi su sentido original y que se usan de manera frívola. Dalrymple tiene razón cuando critica esto, pero su victimismo es sonrojante: si te opones a que tu igual obtenga los derechos civiles que tú ya tienes, que es de lo que se trata el matrimonio homosexual, la víctima no eres tú porque te llamen intolerante u homófobo.

Dalrymple se ha subido al carro del victimismo de derechas tras la victoria de Trump:

> Si uno no quiere ser un deplorable, tiene que hacer, como dirían los psicoterapeutas, un gran trabajo psicológico. Hay que aprender a pensar lo que no se piensa; a que no te guste lo que te gusta. Para llegar a los niveles más altos de no deplorabilidad, debe hacerse todo esto sin reconocerlo o, mejor aún, sin saber que lo has hecho. El nivel más alto de todo se alcanza cuando puedes negar en público que existe siquiera un proceso semejante.[40]

Dalrymple suele salir en defensa del «pueblo», un pueblo al que dice conocer porque lo ha tratado directamente, y ha visto los efectos perniciosos de la cultura contemporánea en las clases bajas. Usa a los pobres como el típico populista de derechas, para acusar a la izquierda de estar «alejada de los problemas reales de la gente». Pero también como argumento moral, simplemente porque cree que está de acuerdo con él, y explota el resentimiento de unas clases bajas o de un precariado político con toda la ristra de tópicos: las élites, los inmigrantes, la tradición y «nuestro modo de vida amenazado».

La ventaja de criticar la corrección política es que uno se protege de las críticas: no es algo que exista claramente, es maleable, y por lo tanto su refutación ha de ser a partir de casos concretos. La teoría general, como todas las conspiraciones, es mucho más difícil de refutar que de defender. Si todo lo que no me gusta es corrección política, nada de lo que me gusta

puede serlo. Pero claro, uno siempre dice la verdad, el resto sigue los preceptos de la corrección política.

11

Instrucciones para ser disidente

La clave del políticamente incorrecto es la siguiente: uno es siempre disidente, un *underdog*, un *contrarian*, un rebelde e inconformista; al mismo tiempo, representa la voz de la mayoría, del sentido común. No es una actitud exclusiva del políticamente incorrecto, pero es este quien más la cultiva hoy. Según la polémica del día, el consenso está de su lado o se opone por completo a él. Si considera que una opinión mayoritaria es equivocada, se presenta como un llanero solitario; si identifica el consenso en su lado, es la avanzadilla de un movimiento de masas y tiene la legitimidad del pueblo detrás.

El disidente políticamente incorrecto se dibuja a sí mismo como víctima y héroe a la vez: víctima de un *statu quo* opresivo y héroe de la resistencia. En cierto modo, la actitud políticamente incorrecta aspira a conseguir ese estatus desde el cual se libran la mayoría de las guerras culturales, aspiración que comparte con la izquierda identitaria: «Los dos lados reivindican su derrota, para así movilizar a sus propias fuerzas en torno a la sensación de injusticia», explica el sociólogo William Davies.[1] Esto provoca situaciones paradójicas: gente que denuncia la censura y el silenciamiento de sus ideas desde altavoces privilegiados, por ejemplo. Donald Trump hace esto a menudo. Como explica la periodista Moira Weigel,

> al hablar incesantemente sobre corrección política, Trump estableció el mito de que tenía poderosos y mentirosos enemigos que querían evitar que afrontara los difíciles desafíos a los que se enfrentaba el país. Al decir que estaba siendo silenciado, creó un drama en el que podía

representar al héroe. La idea de que Trump era alguien perseguido *y a la vez* heroico fue crucial para su atractivo emocional.[2]

El escritor Javier Marías escribió en *El País* que «la presión sobre la libertad de opinión se ha hecho inaguantable. Se miden tanto las palabras —no se vaya a ofender cualquier tonto ruidoso, o las legiones que de inmediato se le suman en las redes sociales— que casi nadie dice lo que piensa».[3] Marías, candidato al Nobel y uno de los mejores escritores españoles vivos, afirma en el periódico más leído en español que es inaguantable la presión que se ejerce sobre la libertad de opinión. Es posible que no se refiera a él mismo. Pero a menudo es fácil pensar que la crítica ruidosa a nuestras ideas es en cierto modo censura. El políticamente incorrecto que se cree héroe y víctima a la vez se parece a quienes, en regímenes democráticos, hablan de totalitarismo, dictadura y censura: todos podemos oírlos, lo que prueba que es falso.

A menudo los críticos con la corrección política apuntan a casos relevantes y nos permiten cuestionar algunos dogmas y tabús que están implantados en la sociedad. Javier Marías se divierte polemizando, pero no se queda en eso. Es alguien firme en su defensa de la libertad de expresión y un gran crítico de la censura. Sus artículos suelen ser más ponderados de lo que consideran sus mayores críticos, que caen siempre en su trampa: la indignación que levanta en las redes sociales termina por darle la razón. Los políticamente incorrectos no podrían existir si no tuvieran seguidores a quienes les produce una enorme satisfacción indignarse con sus opiniones.

Al mismo tiempo, Marías, como muchos políticamente incorrectos, da la sensación de que busca meter el dedo en la llaga por el mero hecho de hacerlo, como el niño que echa agua en el hormiguero para que salgan las hormigas. ¿Es realmente eso tan transgresor? ¿Es realmente lo que escribe polémico, o está dirigido exclusivamente a los colectivos que más se ofenden y que así ven confirmarse sus ideas? Marías es, sin duda, alguien que piensa, pero hay polemistas y *contrarians* que parece que van a la contra por pereza intelectual: el escepticismo absoluto (no te creas nada, no creas a nadie, solo cree en ti mismo) suele ser, paradójicamente, la excusa de quien no quiere pensar.

El políticamente incorrecto pone por encima de todo la provocación. Le gusta ofender porque eso confirma su tesis: la izquierda hipersensible que no acepta críticas. Pero a menudo acaba atrapado en su transgresión. Piensa que los tabús solo existen para ser desmontados. En realidad, son algo más que eso. Ir a contracorriente no es sinónimo de tener razón. Como dice Daniel Gascón, «en ocasiones estar a la contra es una forma de repetir ideas recibidas».[4] La idea que subyace a esta actitud es la clásica apostilla de «si te molesta es porque es verdad». Se trata más de una rabieta infantil que de un argumento. Parte de la afirmación de George Orwell, casi siempre malinterpretada, de que «si la libertad significa algo, será, sobre todo, el derecho a decirle a la gente aquello que no quiere oír». Esta frase, originalmente una defensa del periodismo combativo contra los excesos del poder, se convierte en una excusa para la ofensa gratuita. La libertad de expresión se convierte exclusivamente en sinónimo de libertad de ofender. Los políticamente incorrectos se creen disidentes simplemente porque son maleducados. La idea es hacer rabiar a los progres (porque, en general, los políticamente correctos luchan contra un consenso progresista). ¿Qué piensan los progres? Yo pienso justo lo contrario. ¡Y mira cómo se pican!

A menudo este tipo de disidente tiene que inventarse un silenciamiento que justifique sus posiciones. Hay muchos ejemplos en las redes, y no es algo circunscrito a una ideología concreta: «¡Nadie está hablando de este tema importantísimo!», exclama, aunque el asunto en cuestión esté en las portadas de todos los periódicos. Uno nunca está satisfecho con la cobertura mediática de aquello con lo que está comprometido.

La incorrección política dice luchar contra una nueva ortodoxia progresista, contra un «pensamiento único». Defiende una mayoría silenciosa frente a una minoría militante de élites intelectuales, mediáticas y políticas que intenta penetrar ideas que no encajan con lo que el pueblo «real» necesita. Pero al final, acaba cayendo en el mismo error que denuncia: los líderes políticamente incorrectos piensan que solo hay una manera de solucionar las cosas, y que la negación de esa manera es una traición a la realidad. Los políticamente incorrectos convierten su arrogancia en verdad revelada. Como escribió el filósofo pragmatista estadounidense John Dewey: «La falta de veneración hacia las cosas que

significan mucho para la humanidad, junto con un anhelo de notoriedad pública, pueden inducir a un hombre a hacerse pasar por un mártir de la verdad cuando en realidad es una víctima de su propia falta de compostura mental y moral».[5]

INCORRECTOS E IRÓNICOS

La actitud de provocar por provocar es lo que motiva a los actuales trols políticamente incorrectos en las redes sociales. Es común en la *alt-right*: trolear *for the lulz* (por la coña, por las risas: viene de LOL). Muchos no tienen la solemnidad de los críticos clásicos políticamente incorrectos. Hacen memes, se ríen de la aparente hipersensibilidad progresista. Su incorrección política es básicamente lúdica. Aunque muchos trols acaban tomándose en serio su papel de disidentes y llaneros solitarios, en general esta cultura fomenta simplemente la transgresión y romper tabús por el placer de romperlos. En cierto modo, reproducen las actitudes de la izquierda de los sesenta que tanto ha criticado la derecha tradicional. Como escribe Angela Nagle en *Muerte a los normies. Las guerras culturales en internet que han dado lugar al ascenso de Trump y la alt-right*:

> Los que afirman que la nueva sensibilidad de derechas *online* es la misma derecha de siempre […] se equivocan. Aunque está constantemente cambiando, en esta importante etapa temprana de su atracción su habilidad para asumir la estética de la contracultura, la transgresión y el inconformismo nos dicen mucho sobre la naturaleza de su atractivo y sobre el *establishment* liberal contra el que se define. Tiene más en común con el eslogan de izquierdas de 1968 «¡Prohibido prohibir!» que con cualquier cosa que la mayoría reconocemos como parte de la derecha tradicionalista.[6]

Es la derecha punk, que lucha contra un supuesto consenso ultrapuritano izquierdista. Se ha creado en internet y está formada por «*gamers* adolescentes, amantes del anime con pseudónimos que publican esvásticas, conservadores irónicos fans de *South Park*, bromistas antifeministas, acosadores pringaos y trols que hacen memes, cuyo humor negro y amor por la transgresión *per se* dificultan separar las opiniones reales de las que, como suelen decir, solo son *for the lulz*».[7]

Esta tribu de ironistas y trols es joven, irreverente, en cierto modo hedonista. Se burla del *establishment* progresista, de su solemnidad y autocomplacencia. Idealiza la disidencia porque dota de identidad y cree que estar en contra da automáticamente la razón. A menudo, las respuestas exageradas de la izquierda a sus transgresiones transmiten la sensación de que algo de razón tienen. Sin embargo, su rebeldía puede ser también una excusa o blindaje para los prejuicios más casposos de la derecha. El politólogo Marcos Reguera dice que la *alt-right* hace un

> uso calculado de la frivolidad y de la frivolización de los elementos discursivos y las imágenes de la extrema derecha: la rana Pepe[8] bebiendo té con un bigote hitleriano, Hillary Clinton con expresiones faciales divertidas o Trump vestido como Napoleón o fusionado con la rana Pepe (y compartido a través de su propia cuenta de Twitter). Todo ello jalonado con frases racistas y machistas, donde los límites entre la broma y la propaganda se difuminan, generando un juego perverso e hipócrita por el cual todo es una broma hasta que se demuestre lo contrario.[9]

Como dice el periodista Mark Thompson, el ironista y trol contemporáneo que no aclara si está en broma o en serio es un «imbécil de Schrödinger»: «Alguien que hace comentarios sexistas, racistas o intolerantes en general y solo decide si habla en serio o "está de broma" cuando ve la reacción de los demás».[10]

La web *Huffington Post* desveló una guía de estilo de la página web neonazi *Daily Stormer*, donde escribe el supremacista y nacionalista blanco Richard Spencer. En ella, uno de los administradores de la web explica que «los que no están adoctrinados no deberían ser capaces de notar si estamos o no bromeando». Otra de las estrategias de la web es burlarse de los estereotipos de los racistas. «Yo a esto lo llamo humor autocrítico: soy un racista haciendo bromas de los estereotipos de racistas, porque no me tomo a mí mismo super en serio. Esto es obviamente una estrategia y realmente quiero gasear judíos. Pero eso es lo de menos.»[11] El sarcasmo ha sido una herramienta esencial para la normalización de Trump y la *alt-right* en redes sociales. Como dicen Alice Marwick y Rebecca Lewis en un estudio sobre manipulación de medios: «Un trol de 4chan es más receptivo a las reivindicaciones supremacistas serias después de usar insultos racistas "irónicamente" durante dos o tres meses».[12]

La idea es que no se sepa realmente lo que piensas. Es una estrategia para escurrir el bulto. En su ensayo *E Unibus Pluram* sobre la ficción televisiva estadounidense en los años noventa, David Foster Wallace escribe que «toda la ironía estadounidense se basa en un implícito "realmente no va en serio lo que digo"». Wallace afirma que la ironía puede llegar a convertirse en una especie de tiranía, y que «cualquiera que se moleste en preguntarle al ironista qué es lo que está defendiendo realmente acaba pareciendo un histérico o un pedante».[13] ¿Quién responde a un meme irónico? ¡Si es todo broma! El escritor Lewis Hyde dice que «la ironía solo tiene un uso de emergencia. Si se usa a lo largo del tiempo, se convierte en la voz del atrapado que empieza a disfrutar de su jaula».[14] El ironista políticamente incorrecto acaba atrapado en su ironía igual que suele quedar atrapado en su condición de transgresor y rebelde rompedor de tabús. Cree que el sarcasmo le salva, pero es su cárcel. Se considera un valiente *truth-teller*, que lanza *truth bombs* contra los progres, pero en realidad se esconde tras la ironía y el sarcasmo para no tener que justificar ni explicar sus ideas. Es un políticamente incorrecto demasiado políticamente correcto.

George Orwell y los arrogantes

Orwell ha hecho mucho daño. O, más bien, sus intérpretes más fundamentalistas y despistados, quienes lo han reducido a «orwelliano», un adjetivo que olvida su obra ensayística y lo identifica exclusivamente con *1984*. Se ha convertido en un cliché e incluso en un arma ideológica, especialmente para la derecha incorrecta. Es un autor que se ha malinterpretado y simplificado, y que se usa como un oráculo a pesar de que sus predicciones más catastróficas no se han cumplido. Se le atribuye una clarividencia que, de manera retroactiva, justifica todo tipo de conspiraciones delirantes: para algunos de los más críticos con la corrección política, esta se ha convertido en una especie de totalitarismo posmoderno que demuestra, una vez más, que Orwell tenía razón.

A Orwell, como demuestra por ejemplo en su texto «La política y la lengua inglesa» o en *1984*, le preocupaba el estado de la lengua, sobre todo

los excesos retóricos y la creación de neologismos y eufemismos que pretendían ocultar la realidad. Creía que el lenguaje político estaba «diseñado para que las mentiras suenen a verdad y los asesinatos parezcan algo respetable; para dar aspecto de solidez a lo que es puro humo».[15] Su reivindicación de un lenguaje claro y su denuncia de las torsiones lingüísticas propias de los totalitarismos tuvo un fundamento profundamente ético. Difícilmente se habría colocado junto a los que se autodenominan «políticamente incorrectos», que usan al autor inglés como argumento de autoridad o incluso como etiqueta o meme, siempre junto con expresiones como «neolengua», «pensamiento único» o «policía del pensamiento».

Los autodenominados políticamente incorrectos han encontrado en Orwell una mina de citas para demostrar su superioridad. Muchas ni siquiera son suyas, pero se le atribuyen. Una de ellas es «En una época de engaño universal, decir la verdad es un acto revolucionario» (no está demostrado que lo dijera Orwell). Si uno hace una búsqueda en internet, verá que se usa para justificar absolutamente todo, y en muchas ocasiones barbaridades. Es una frase que viene a decir: si no te gusta, es porque tengo razón. ¿Por qué la gente se ofende cuando digo estas «verdades como puños»?

Otra gran frase convertida en cliché, esta sí de Orwell: «Ver lo que uno tiene delante de las narices precisa una lucha constante».[16] En este caso, una frase que Orwell usa para defender la humildad del observador que busca ser imparcial se acaba usando como una muestra de superioridad y condescendencia: todavía no has alcanzado la verdad, pero sigue esforzándote. Otra: «Una noticia es aquello que alguien no quiere que se publique. El resto es propaganda» (tampoco está probado que sea de Orwell). Es una frase que manipulan muchos periodistas: si te molesta, es periodismo. Es un blindaje fantástico, y responde a la misma actitud que las demás frases: las verdades duelen, lo que se reinterpreta como que, para ser verdad, tiene necesariamente que doler. Decir la verdad se equipara a decir algo ofensivo, y está justificado por su urgencia moral: siempre vivimos, de un modo u otro, tiempos de mentiras y decadencia. Son frases de un gran narcisismo, que sirven solo para la autoconfirmación.

Los populistas incorrectos han convertido la defensa de un lenguaje sencillo de Orwell, y su crítica al lenguaje burocratizado y acartonado de la política, en una defensa del lenguaje demagógico, populista, lleno de simplificaciones y frivolidades de la «incorrección política». El «hablar claro» y la aparente autenticidad de estos incorrectos no es una defensa de la claridad de lenguaje y pensamiento, sino una excusa para decir lo que «no se puede decir», es decir, aquello que la sociedad ya no ve como aceptable. Orwell tenía posturas cuestionables sobre los judíos, las mujeres y los homosexuales. Muchas de ellas las compartía con la izquierda y la sociedad de la época. Pero siempre intentaba no dejarse llevar por las bajas pasiones y la irracionalidad, y no defendía la ofensa gratuita ni el populismo. En 1945, en un prólogo a *Rebelión en la granja*, escribió:

> Si algo significa la libertad de pensamiento, que sin duda alguna ha sido uno de los rasgos distintivos de la civilización occidental, es que cualquiera tendrá derecho a decir y publicar lo que entienda que es la verdad salvo, *eso sí, que con ello cause un perjuicio inequívoco al resto de la comunidad* [la cursiva es mía].[17]

Como escribe Christopher Hitchens, Orwell «se tomaba continuamente la temperatura y, si el termómetro indicaba que esta era demasiado alta o demasiado baja, adoptaba medidas para corregirla».[18] Muchos políticamente incorrectos que dicen vivir en una sociedad orwelliana no solo han dejado de tomarse la temperatura, sino que se han cargado el termómetro.

CÓMO SER POLÍTICAMENTE INCORRECTO

El políticamente incorrecto suele ser un falso rebelde, y el rebelde en las democracias occidentales suele ser un producto comercial. Pero eso no significa que no existan disidentes reales. Detrás de las críticas a la corrección política hay una defensa interesante y legítima del criterio propio, el escepticismo, el pensamiento crítico y la libertad individual. En una época de tribalismo y polarización política, la incorrección política bien entendida es esencial; de hecho, lo es en realidad siempre: todos somos en

cierto modo gregarios, por eso el esfuerzo de algunos por cuestionar los consensos y convenciones más asumidas es primordial para la supervivencia de la democracia.

En *Cartas a un joven disidente*, Christopher Hitchens explica a un joven imaginario cómo ser un verdadero *contrarian*:

> Cuídate de lo irracional, por seductor que sea. Rehúye lo «trascendente» y a todo aquel que te invite a subordinarte o aniquilarte. Recela de la compasión; elige la dignidad para ti mismo y para los demás. No tengas miedo de que te consideren arrogante o egoísta. Imagina a todos los expertos como si fuesen mamíferos. Nunca seas un espectador de la injusticia o la estupidez. Busca la discusión y la disputa por sí mismas; la tumba suministrará cantidad de tiempo para el silencio. Sospecha de tus propios motivos y de todas las excusas. No vivas para los demás más de lo que esperases que los otros vivieran para ti.[19]

Hitchens critica el «rebaño de mentes independientes», los falsos disidentes que dicen escribir *against the box* o a contracorriente y caen en la autocomplacencia y el narcisismo. «El noble título de "disidente" hay que ganarlo en vez de reclamarlo; implica sacrificio y riesgo más que mero desacuerdo, y ha sido consagrado por muchos hombres y mujeres ejemplares y valientes.»[20] Sus lecciones de activismo discrepante son útiles y sabias, y una protección contra el nihilismo y el cinismo, que fueron sus enemigos toda su vida: «Uno debe esforzarse en combinar el máximo de impaciencia con el máximo de escepticismo, el máximo de odio a la injusticia y la irracionalidad con el máximo de autocrítica irónica».[21]

Hitchens fue un personaje polémico. «Era directo, extravagante —escribe Timothy Garton Ash—, no tenía miedo de ofender ni se inmutaba, admirablemente, por las amenazas de muerte islamistas. A la vez, casi nunca estaba dispuesto a admitir que se había equivocado, y cambiaba ágilmente de postura para defender, con igual vehemencia, la opinión contraria que se le hubiese antojado adoptar en un momento concreto. Pero era valiente y defendía la libertad de expresión con total coherencia.»[22]

Luchó contra el irracionalismo y el autoritarismo en todo el mundo. Era un ferviente ateo e internacionalista. Defendió tenazmente la libertad de los kurdos, de los palestinos, de los coreanos del norte, pero también se equivocó al defender la guerra de Irak; durante años había visto con sus propios ojos las atrocidades de Sadam Husein, y consideraba un mal menor

intervenir para acabar con él. Escribió libros contra Henry Kissinger, contra los Clinton, contra Dios, contra Teresa de Calcuta (el título de su diatriba contra ella es una joya: *La posición del misionero*) y a favor de liberales radicales como Thomas Paine. Algunos de sus seguidores lo han reducido a sus «zascas», o respuestas contundentes en programas de televisión, que denominaron *hitchslap* (una mezcla entre Hitchens y bofetada). Pero es el riesgo que corría al ser un personaje mediático. Se equivocó mucho, quizá fue excesivamente visceral, y se pasó de frenada en más de una ocasión. Pero su creencia en la provocación no era postureo o narcisismo, ni tampoco un fin en sí mismo, sino que se basaba en unos fundamentos muy claros: el antiautoritarismo, los derechos humanos, la libertad, la dignidad del individuo, el racionalismo. Es justo lo que le falta al políticamente incorrecto contemporáneo: su rebelión no tiene contenido.

La parresía

En sus últimos años de vida, Michel Foucault dictó varios cursos en el Collège de France sobre la Antigüedad griega. Como explica el filósofo Fréderic Gros, Foucault se centró en la libertad de expresión, o de palabra, como se dice allí en ocasiones:

> Ser un sujeto activo en una democracia es poder pronunciar una palabra libre; vale decir que un régimen democrático debe permitir y hasta garantizar a sus miembros —además de la igualdad ante la ley— la capacidad de poder hablar en su propio nombre a fin de enunciar libremente sus convicciones sobre el bien común, aun si a raíz de ello se perturba un consenso, aun si este uso de un hablar veraz amenaza con introducir una desigualdad. […] El hablar franco democrático se distingue entonces del hablar temeroso y sumiso del esclavo, y se atreve a plantear el riesgo de la desigualdad y la ruptura de la unanimidad pasiva.[23]

Son palabras que provocarían cierto revuelo en algunas universidades anglosajonas. En sus últimos cursos, el filósofo francés centró su interés en el concepto griego de parresía, que puede traducirse como «decirlo todo». Es el habla franca, sincera, de quien dice la verdad. «El parresiasta es alguien que dice todo lo que piensa. Dice todo, *pan-resia*, no oculta nada, abre su corazón y su mente a otras personas.»[24] El parresiasta «dice lo

verdadero porque cree que lo es, y cree que es verdadero porque lo es realmente —dice Foucault—. El parresiasta no solo es sincero, no solo dice con franqueza cuál es su opinión, sino que esta es igualmente la verdad; él dice lo que sabe verdadero. En la parresia hay una coincidencia, una coincidencia exacta entre creencia y verdad».[25]

Para sorpresa de sus seguidores, a Foucault no le interesó de la parresía el debate que pudiera abrir sobre el estatuto epistemológico de la verdad, sino «la relación ética del sujeto con la verdad: el tipo de libertad y coraje que ese sujeto pone en juego al manifestar públicamente una verdad por la que responde en persona y que genera una tensión con sus interlocutores».[26] La parresía es una toma de palabra que incluye un riesgo, que va contra el consenso o lo unánime. Es realmente una verdad incómoda: «La parresía está ligada al peligro, está ligada al coraje. Es el coraje de decir la verdad a pesar del peligro».[27]

La parresía no se da en cualquier contexto. Es un hablar franco, democrático, que ejerce el ciudadano de la democracia. El esclavo no puede ser un parresiasta; tampoco el rey o gobernante, en general: «El decir veraz debe ir del más débil al más fuerte, excluir (en el caso del más débil) el peligro e imponer al más fuerte el deber de dejarlo decir».[28] Esto no significa que la libertad de expresión solo funcione del débil al poderoso, pero sí que goza de mayor sentido de esta manera: la libertad de expresión es realmente importante cuando es la libertad del disidente, y no tanto del poderoso.

Es un derecho ligado a la ciudadanía, pero es también un deber cívico. Como dice Foucault, «no solo la parresía es un derecho en su fundamento y su origen, sino que su función consiste en decir algo que en cierto modo es la razón y la verdad frente a quienes se equivocan, no poseen la verdad y están embargados por el espíritu de la necedad o la locura. La parresía dice la verdad y es por tanto el derecho al decir veraz frente a quien está loco, quien no posee la verdad».[29]

Es inevitable no pensar en la incorrección política. El incorrecto siempre piensa que es poseedor de la verdad, y que la incomodidad que produce en los demás cuando la dice es una confirmación de esa verdad. El políticamente incorrecto a menudo lo es desde una posición de poder, pero

quizá lo más importante sea que es impertinente. No sigue la idea del parresiasta que atiende al *kairós*, al momento de decir la verdad desagradable. El parresiasta dice algo perturbador e incómodo, pero calcula cuándo es el momento adecuado de decirlo: «La parresia es precisamente la manera como el que dirige la conciencia de otro debe aprovechar el momento adecuado para hablarle como se debe, manteniéndose, por consiguiente, libre de las necesidades de la argumentación filosófica y de las formas obligadas de la retórica y las pomposidades de la diatriba».[30]

El políticamente incorrecto suele creer que medir las palabras, la cautela o la simple pertinencia son rasgos de debilidad y una traición a las ideas propias. Se niega a filtrar, matizar, clasificar el mal contra el que se supone que lucha, pues considera que eso le hace aparecer como tibio, demasiado «blando». Todo lo que le molesta tiene una misma raíz y origen. Esa falta de matices le hace también confundir, como dice Umberto Eco, «sugerencia moral con obligación legal»:[31] nadie te está obligando a decir «disminuido físico» en vez de «discapacitado».

El parresiasta es, en cierto modo, un disidente real, un políticamente incorrecto que rehúye de dogmatismos y valora la verdad por encima de su bienestar. Pero también es alguien que dice la verdad, no «su» verdad. La clave del parresiasta está en su combinación de valentía y autocontrol, una combinación que no parece al alcance de muchos de los autodenominados «incorrectos».

12

Los conservadores contra la ideología

El debate sobre la corrección política tiene raíces intelectuales que van más allá de la instrumentalización y las estrategias propias de la guerra cultural. Ha habido conservadores críticos con la corrección política desde mucho antes de que apareciera el concepto, pues a menudo este ataque no ha hecho más que renovar, a través del filtro de las guerras culturales, la clásica crítica conservadora de la ideología. Cuando la derecha habla de «la dictadura de lo políticamente correcto», en realidad está usando una hipérbole para criticar los grandes relatos totalitarios que intentan explicar, ordenar y gobernar una sociedad compleja.

Las grandes ideologías van contra la clásica disposición conservadora a la cautela, y contra la política como un proyecto modesto de cambio que no desprecia la tradición y que no aspira a grandes redenciones, a la perfección de la condición humana ni a guiar la vida privada en exceso. Uno de los teóricos y filósofos políticos más interesantes contra la ideología es Michael Oakeshott. Pensador británico, catedrático de ciencia política en la London School of Economics de 1951 a 1968, escritor original y elegante, autor de obras canónicas sobre el conservadurismo y el liberalismo como «Ser conservador» o *Rationalism in politics*, Oakeshott es quizá uno de los filósofos políticos conservadores más interesantes del siglo XX, pero también una influencia enorme para el liberalismo. En su célebre ensayo «Ser conservador», defiende una disposición natural conservadora del ser humano: «Ser conservador es preferir lo familiar a lo desconocido, preferir lo experimentado a lo no experimentado, el hecho al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo ilimitado, lo cercano a lo lejano, lo suficiente a lo

sobreabundante, lo conveniente a lo perfecto, la risa del presente a la dicha utópica».[1] No parece el texto de un filósofo político. Oakeshott crea un retrato psicológico de la conducta humana y de sus facetas conservadoras, que se dan hasta en los sujetos más progresistas: «Quienes ven al hombre de talante conservador (incluso en lo que vulgarmente se llama una sociedad "progresista") como un nadador solitario que braceando lucha contra la abrumadora corriente de las circunstancias han ajustado sus prismáticos hasta el punto de excluir un amplio mundo del acontecer humano».[2] No defiende el *statu quo* como una manera de conservar el poder, algo en lo que a menudo cae el pensamiento conservador; lo que reivindica es la familiaridad. Es una especie de disposición psicológica útil para contrarrestar la frustración: el conservador busca «usar y disfrutar lo que está disponible en lugar de desear o buscar otra cosa; deleitarse con lo que está presente en lugar de con lo que estuvo o podría estar».[3] Según Oakeshott, no se estima tanto el pasado como el presente, «y no se estima por sus conexiones con una antigüedad remota ni porque se reconozca como más admirable que cualquier alternativa posible, sino a causa de su familiaridad».[4]

Oakeshott es muy reacio a que la política se meta en la vida privada, y ve con escepticismo los grandes proyectos de reforma política que aspiran a perfeccionar la conducta humana: «La tarea del gobierno no es la imposición de otras creencias y actividades a sus súbditos, ni la de tutelarlos o educarlos, ni la de hacerlos mejores o más felices de otra manera, ni la de dirigirlos, ni la de incitarlos a la acción, ni la de conducirlos o coordinar sus actividades para que no surja ninguna ocasión de conflicto; la tarea del gobierno es solo la de gobernar».[5] La cautela de Oakeshott frente a una política que se inmiscuye con demasiada frecuencia en la vida privada, en los comportamientos morales y en todos los aspectos de la sociedad es importante y necesaria.

En esto y en muchas cosas Oakeshott fue un heredero claro de Edmund Burke. El político y pensador británico escribió antes y después de la Revolución francesa en defensa del gradualismo y la política moderada frente a los grandes proyectos de cambio radical. Pensaba, como siglos después pensaría Oakeshott, que el gobierno es «algo práctico, hecho para

la felicidad de los seres humanos, no para complacer los planes de políticos visionarios». Estos políticos visionarios «parten y diseccionan la doctrina del gobierno libre, como si fuera una cuestión abstracta relacionada con la libertad y la necesidad metafísica y no con la prudencia moral y los sentimientos naturales». Como explica Yuval Levin en *El gran debate*, una biografía doble de Thomas Paine y Edmund Burke, y una crónica de sus debates, «la naturaleza humana depende de una edificación e instrucción emocional, no solo racional, una idea que se volvería decisiva en su insistencia [de Burke] de que el gobierno debe funcionar de acuerdo con las formas y tradiciones de vida de una sociedad y no solo según principios abstractos sobre la justicia».[6] Burke criticaba el concepto de ideología, sin mencionarlo, en el momento en el que se inventa en su sentido moderno, durante la Revolución francesa: es entonces cuando surgen la derecha y la izquierda políticas. Como explica Roger Scruton, «en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Edmund Burke criticaba la política “geométrica”, como la llamaba, de los revolucionarios franceses, una política que propone un objetivo racional, y un procedimiento colectivo para obtenerlo, y que moviliza a toda la sociedad tras el programa resultante».[7]

Esa crítica clásica a la ideología la concreta Oakeshott en su crítica al «racionalismo». En su ensayo «El racionalismo en la política» denuncia una política contemporánea adanista, que desprecia la experiencia y los prejuicios, lo ya conocido, y ve la sociedad como una *tabula rasa*. Según Oakeshott, la política pasa a convertirse, desde este punto de vista, en un tipo de ingeniería: «El carácter que el racionalista reclama para sí es el del ingeniero, cuya mente (se supone) está dominada en todo momento por la técnica apropiada y cuyo primer paso es el de ignorar todo aquello que no esté directamente relacionado con sus intenciones específicas. Esta asimilación de la política a la ingeniería es, precisamente, lo que podría llamarse el mito de la política racionalista».[8] No es muy arriesgado decir que la crítica a la corrección política como ingeniería social, cuando no proviene de fundamentalistas o conspiranoicos, está ligeramente influida por la crítica a la política racionalista. Oakeshott piensa que hemos sustituido la política como una práctica, un arte o incluso una conversación en el sentido aristotélico, por la política ideológica o «la política del libro».

Como explica Jorge del Palacio, traductor de Oakeshott, lo que critica el pensador británico es la «consagración de la ideología como un método autosuficiente que, emanado desde la razón, libera a quien asume sus principios de preocuparse por adquirir cualquier conocimiento ulterior sobre el fenómeno de la política».[9] Pero la política ideológica no solo le molesta porque la considera arrogante y adanista. También le asusta porque busca un «atajo al cielo» y fomenta un utopismo peligroso: los políticos racionalistas o ideológicos «nos dicen que han visto en sueños una forma de vida gloriosa y sin conflictos adecuada para toda la humanidad. […] una visión de la condición humana de la que se ha eliminado todo conflicto, una visión de la actividad humana coordinada e impulsada en una sola dirección a la que sirven todos los recursos. Y este tipo de persona entiende el ejercicio del gobierno como la imposición de las características de la condición humana presentes en su sueño. Gobernar es transformar un sueño privado en una forma de vida de carácter público y obligatorio».[10] O como dice más adelante: la «conjunción de soñar y gobernar genera tiranía».[11]

Hay muchos matices en la tesis de Oakeshott. Parece creer en cierto orden espontáneo y natural de las sociedades, y en que la tradición es algo que se hereda pacíficamente y se va a adaptando a las nuevas circunstancias. Pero la defensa de la tradición puede ser dogmática, un argumento en sí mismo. El miedo a los cambios es a menudo el miedo a perder la hegemonía, e históricamente los que han sentido que perdían esa hegemonía no han reaccionado de manera tan civilizada como Oakeshott: lo vemos hoy con la revuelta populista. Oakeshott critica a la gente que ajusta sus binoculares y deja muchas cosas fuera de la condición humana, pero el conservadurismo a menudo está ciego respecto al sufrimiento de los demás. Piensa que la política racionalista defiende el cambio y el progreso porque aspira a una utopía basada en un capricho o en sueños delirantes de individuos obsesionados. Pero en muchas ocasiones lo que busca es acabar con situaciones evidentes de injusticia y desigualdad. La voluntad de cambio de los políticos que Oakeshott llama racionalistas no es siempre tan dogmática ni encaja con la caricatura que hace el pensador británico. Oakeshott no es cínico, pero puede fomentar una actitud cínica frente a la

política, donde los políticos son solo personajes caprichosos y pagados de sí mismos que proyectan sus obsesiones y ensoñaciones en grandes diseños seudototalitarios.

También su crítica a los gobiernos puede ser ciega: no habla de estados flexibles o de una política sensible a las necesidades de los más necesitados, sino que relega ese rol a otro tipo de instituciones o relaciones, lo que implica en cierto modo un fracaso del Estado de bienestar. Decir que el Estado, el Gobierno, la política tienen que estar siempre en un segundo plano es aplicar un molde fijo a una realidad cambiante. Su cautela, su escepticismo, su gradualismo son importantes y necesarios, pero hay muchas situaciones en las que la política es algo más que simplemente «gobernar» (como defiende de manera un poco ingenua) o la gestión administrativa del *statu quo*.

Y a pesar de todo esto, presenta con sinceridad, elocuencia y belleza algo que los progresistas a menudo desprecian o ven como una muestra de ignorancia: lo que implica la pérdida y lo que significa realmente la aversión al cambio. En cierto modo, dignifica la nostalgia (y la nostalgia política) como algo natural, y no la explota para convertirla en resentimiento ni en actitud victimista, que exigiría una reparación o incluso una venganza política; al contrario, en pasajes como el siguiente asume en cierto modo un marco liberal de progreso, y una concepción de la identidad cosmopolita y abierta:

> Ser conservador no es solo sentir aversión por el cambio (lo que podría ser una idiosincrasia); es también una manera de acomodarnos a los cambios, actividad que se impone a todo hombre. Porque el cambio es una amenaza para la identidad, y todo cambio es símbolo de la extinción. Pero la identidad de un hombre (o la de una comunidad) no es más que una continua repetición de contingencias, cada una a merced de las circunstancias y significativa en proporción a su familiaridad. La identidad no es una fortaleza en la que nos podamos refugiar, y los únicos medios que tenemos para defenderla (es decir, a nosotros mismos) de la fuerza hostil del cambio están en el cambio abierto de nuestra experiencia; cargando nuestro peso sobre el pie que, por el momento, se encuentre más firmemente apoyado, aferrándonos a lo familiar que no esté inmediatamente amenazado y, por tanto, asimilando lo nuevo sin volvernos irreconocibles para nosotros mismos. [12]

Oakeshott murió el 18 de diciembre de 1990 en la aldea inglesa a la que se retiró tras dejar su puesto en la London School of Economics. Como

cuenta Jorge del Palacio, su funeral se celebró en la parroquia local, y el pastor que hizo la ceremonia «admitió haberse quedado perplejo tras leer en las páginas de *The Daily Telegraph* quién era aquel hombre amable, atento y jovial que les había acompañado como vecino durante dos décadas. "Parece —dijo— que hemos tenido a un gran hombre viviendo entre nosotros"».[13]

13

Ante todo, no hagas daño

Una defensa parcial de la corrección política

No sé muy bien lo que quieren decir algunos políticos con «dignidad». Una parte de la izquierda, a veces demasiado sentimental, lo ha convertido en sinónimo de la protección de los débiles y en la defensa de unos estándares morales puros. Cuando llegó a la presidencia del Gobierno de España, Pedro Sánchez habló de «dignificar las instituciones». Los miembros de Podemos llegaron al Congreso con la intención de «dignificar la política». En Italia, el Gobierno populista elaboró el llamado «Decreto Dignidad» (que, en este caso, significaba algo así como que Italia iba a ser solo para los italianos). «Dignidad» suele ser una palabra vacía de contenido, al igual que conceptos como autenticidad, integridad o sentido común. Lo importante es con qué rellenamos ese vacío. A veces, es simplemente una manera de justificar que gobiernen los míos.

Al mismo tiempo, el foco en la dignidad señala una de las funciones básicas de la política. Una de las principales tareas de la política democrática liberal es la reducción de la crueldad, como ha escrito la filósofa Judith Shklar. En su ensayo «El liberalismo del miedo» afirma que «el fundamento más profundo del liberalismo está en su sitio desde el principio en la convicción de los primeros defensores de la tolerancia, nacida del espanto, de que la crueldad es un mal absoluto, una ofensa contra Dios o contra la humanidad».[1] El liberalismo surgió del miedo, como una respuesta al despotismo. La crueldad es una de las características del déspota. Shklar define la crueldad como la «deliberada imposición de daños físicos —y en consecuencia emocionales— sobre una persona o grupo más

débil por parte de otros más fuertes».[2] Pero la crueldad no tiene por qué ser exclusivamente física. Tiene también que ver con la humillación, la falta de voz, la deshumanización y pérdida de dignidad del individuo. Para Shklar, el liberalismo aspira a que «toda persona pueda tomar sin miedo ni favor todas las decisiones efectivas posibles en todos los aspectos posibles de su vida», y su marca distintiva «solía ser el cosmopolitismo y la defensa de que un insulto a la vida y a la libertad de un miembro de cualquier raza o grupo en cualquier parte del mundo era motivo de genuina preocupación».[3]

El conflicto y la diversidad son las condiciones de la democracia; donde hay un consenso absoluto la política no tiene razón de ser. Pero el papel de la política democrática no debería ser acabar con los conflictos, sino canalizarlos pacíficamente. Shklar defiende el liberalismo como un acuerdo mínimo de convivencia.

El conflicto es inevitable, pero no es lo único que hay. La política debería asumir que mientras haya diversidad habrá conflicto, pero no debería caer en el cinismo de considerar que la política es exclusivamente la búsqueda del conflicto. En un contexto tan polarizado como el actual, cuando las sociedades están divididas más que nunca en brechas ideológicas y económicas, pero también identitarias, la política es especialmente adversativa. Suele surgir del rechazo a un otro. Los populistas a menudo se han construido en oposición a unas élites que consideran ilegítimas; no son adversarios, sino enemigos. Esto ha convertido la política en un conflicto irresoluble y absoluto donde la única victoria es la evangelización: el enemigo ha de sustituir su moral por la nuestra. Es mi verdad contra tu verdad (que no es verdad, sino una ilusión). Y, como ha escrito Máriam-Martínez Bascuñán, «quien se cree en posesión de la verdad no está dispuesto a “rebajarse” para discutirla».[4]

El populismo cree que la política liberal oculta intencionadamente el conflicto inherente a la política. Piensa que el consenso, la tolerancia, el acuerdo, forman parte de una especie de pacto de las élites para mantener el *statu quo*, y que la tolerancia es sinónimo de debilidad y derrota.

Los líderes populistas llegan para romper con ese consenso y desvelar la política como lo que es. Es una postura hobbesiana: la vida, detrás del velo

de la negociación y la corrección política, es simplemente conflicto.

Pero esto no es exclusivo de los populistas incorrectos. Los activistas políticamente correctos quieren acabar con la idea de neutralidad del poder y el lenguaje, y consideran que la libertad de expresión, el universalismo o la tolerancia son excusas para que los poderosos conserven su dominio. En cierto modo, se parecen demasiado a sus adversarios. A veces lo único que los diferencia es el lenguaje que usan.

Tanto incorrectos como correctos hacen una mala interpretación de lo que es el pluralismo. Los primeros piensan que la pluralidad y la diversidad son construcciones artificiales o imposiciones que hay que combatir, y no una realidad con la que hay que convivir. Los segundos, por su parte, defienden la pluralidad porque piensan que beneficia a los suyos, y creen en la diversidad como sinónimo de diversidad racial o de género, pero no tanto de ideas.

La corrección política está llena de errores, y es a veces ingenua. Se desvirtúa fácilmente, y sus excesos pueden ser peligrosos. Los activistas políticamente correctos tienen a menudo una visión muy estrecha de la convivencia, que no ven como un pacto de tolerancia entre distintos sino como algo que hay que forzar en el contrario. En su versión extrema, la corrección política implica la autocensura total, y la sensación de que no podemos decir lo que pensamos. En algunos ambientes, resulta asfixiante desviarse de la ortodoxia.

Sin embargo, es posible rescatar del núcleo de la corrección política un intento loable de reducir la crueldad y fomentar el respeto, y una defensa de la dignidad del individuo. Defiende el autocontrol como un tipo de tolerancia, algo que los políticamente incorrectos confunden como autocensura o incluso censura. El politólogo Jon Elster defiende «la fuerza civilizatoria de la hipocresía».[5] El *small talk*, las charlas inocuas sobre el tiempo, la familia, la serie a la que uno está enganchado o el partido de anoche puede ser un puro trámite o formalismo, pero puede entenderse también como un pacto de convivencia o respeto. Uno se adapta al otro e intenta encontrar un espacio en común. La corrección política intenta institucionalizar el *small talk*.

Uno de los problemas de la corrección política es semántico. El fenómeno existe, pero el concepto está agotado. A veces se usa para señalar un dogmatismo y sectarismo reales, pero en otras ocasiones su invocación oculta un desprecio a valores esenciales para la convivencia en una sociedad diversa. Como han sugerido muchos, quizá habría que sustituir el tan manoseado término de corrección política por algún otro.

Un tuitero[6] creó una extensión en su navegador de internet que sustituye «corrección política» por «tratar a la gente con respeto». En un tuit, ponía algunos ejemplos de titulares de prensa reformulados: «El verdadero peligro de tratar a la gente con respeto», «Un senador de Carolina del Norte compara tratar a la gente con respeto con los nazis quemando libros», «tratar a la gente con respeto está fomentando el extremismo local». En 1994, un profesor estadounidense hizo una broma similar. En una carta al director del *Chicago Tribune*, hizo una comparación entre PC (*personal computer*) y PC (*political correctness*), y pidió a los redactores del periódico que «reprogramen sus ordenadores» para que cuando mencionen la palabra «corrección política» salga un mensaje que diga:

> FRASE OBSOLETA Y SIN SENTIDO. IMPOSIBLE CONTINUAR HASTA QUE NO ELIJA DE LA SIGUIENTE LISTA EL SINÓNIMO MÁS CERCANO A LA VIRTUD DE LA QUE QUIERE BURLARSE: 1) decencia; 2) legalidad; 3) estándares morales o éticos; 4) justicia, equidad, igualdad de oportunidades; 5) tacto, cortesía, preocupación por herir los sentimientos de la gente de manera innecesaria; 6) generosidad; 7) amabilidad; 8) valentía para defender al indefenso; 9) antifanatismo; 10) antirracismo.[7]

Sin embargo, esta interpretación es incompleta. La corrección política a veces es sinónimo de igualdad, tolerancia y demás valores positivos, pero puede caer en maximalismos. Proclama una especie de revolución ética que tiene que ver con el respeto y el civismo (en ocasiones, con una idea limitada de lo que esto significa), pero a menudo considera que los que tienen que cambiar su actitud son los otros. No piensa en cambiar las instituciones o los sistemas, sino a las personas. Cuando no aspira a ese objetivo a través del dogmatismo, «forzando» el respeto y el civismo, se pasa de ingenua. Los críticos con el «buenismo» señalan un peligro real: el camino al infierno está lleno de buenas intenciones.

Las peticiones insistentes de más empatía o humanidad pueden llegar a ser ingenuas o ridículas, además de cargantes. Como dicen los estudiosos de la corrupción, es más útil cambiar los incentivos o las instituciones que cambiar a las personas. Muchos votantes, y políticos en la oposición, caen en el error de considerar que las cosas están mal porque los que mandan no son suficientemente buenos y humanos. Lo que suelen querer decir es que las cosas van mal porque no están gobernando ellos.

No hace falta más bondad, o amor, y quizá ni siquiera haga falta más empatía (o sí, pero ¿cómo se fomenta?). Quizá la corrección política debería simplemente reformularse como un acuerdo mínimo de convivencia en una sociedad plural y diversa. Sería un acuerdo muy poco ambicioso y ñoño, ligeramente melancólico, ingenuo y casi imposible de aplicar. Y tan mínimo que solo tendría un punto: 1) ante todo, intenta no hacer daño.

Agradecimientos

Este libro está en deuda con mucha gente. No podría existir sin el apoyo y consejos de Daniel, que confió en mí hace años al contratarme en *Letras Libres* y que ha leído y mejorado prácticamente todo lo que he escrito en los últimos cinco años. No podría existir sin la paciencia y comprensión de Rosana, que me ha aguantado y querido mientras lo escribía. Tampoco podría existir sin Miguel, que comprendió exactamente lo que quería hacer y se fio casi a ciegas de mí.

Muchas gracias a amigos como Manuel o Aloma, primeros lectores del libro, y a Javier, Mike, Luis, Carlos, Mariano, Ramón, María, que me han contagiado de su entusiasmo por el proyecto. Y, sobre todo, a mis mejores lectores: Mercedes y Gernot.

Notas

[1] Maite Rico, «Mario Vargas Llosa: «La corrección política es enemiga de la libertad», *El País*, 25 de febrero de 2018, <https://elpais.com/elpais/2018/02/15/eps/1518713349_374841.html>.

[2] Javier Marías, «La nueva burguesía biempensante», *El País*, 28 de mayo de 2017, <https://elpais.com/elpais/2017/05/28/eps/1495922713_149592.html>.

[3] Citado por Luis María Linde en «Animal grotesco, pero feroz», *Revista de libros*, noviembre de 2011, <https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=5055&t=articulos>.

[4] Jonathan Chait, «Not a Very P.C. Thing to Say. How the Language Police are Perverting Liberalism», *New York Magazine*, 27 de enero de 2015, <http://nymag.com/intelligencer/2015/01/not-a-very-pc-thing-to-say.html>.

[5] Brendan O'Neill, «Trump! How Did This Happen»?», *The Spectator*, 20 de enero de 2017, <https://blogs.spectator.co.uk/2017/01/trump-how-did-this-happen/>.

[6] Citado por Nesrine Malik, «If Donald Trump Wants Civility, Why Does He Trash Political Correctness?», *The Guardian*, 1 de julio de 2018, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jul/01/donald-trump-civility-political-correctness>.

[7] Simon Kuper, «Brexit: a Coup by One Set of Public Schoolboys against Another», *The Financial Times*, 7 de julio de 2016, <https://www.ft.com/content/f4dedd92-43c7-11e6-b22f-79eb4891c97d>.

[8] Daniel Gascón, «En defensa de la corrección política», *Letras Libres*, 12 de mayo de 2016, <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/en-defensa-la-correccion-politica>.

[9] Mark Lilla, *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*, trad. de Daniel Gascón, Barcelona, Debate, 2018, p. 138.

1. Crisis e incertidumbre

[1] Yascha Mounk, *The People vs Democracy*, Cambridge (Estados Unidos) y Londres (Reino Unido), Harvard University Press, 2018, p. 213 [Hay trad. cast.: *El pueblo contra la democracia*, trad. de Albino Santos Mosquera, Madrid, Paidós, 2018].

[2] Branko Milanovic, «¿Hay vida después del capitalismo?», *Letras Libres*, 2 de febrero de 2018, <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/politica/hay-vida-despues-del-capitalismo>.

[3] David Lizoain, *El fin del primer mundo*, Madrid, Catarata, 2018, p. 77.

[4] *Ibid*, p. 38.

[5] John Lanchester, «Brexit Blues», *Letras Libres*, 15 de septiembre de 2016, <https://www.letraslibres.com/mexico/politica/brexit-blues>.

[6] Oliver Nachtwey, *La sociedad del descenso*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Paidós, 2017, p. 73.

[7] *Ibid*, p. 169.

[8] José Fernández-Albertos, *Antisistema*, Madrid, Catarata, 2018, p. 95.

[9] Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. de Jesús Albores, Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 121.

[10] Max Ehrenfreund y Jeff Guo, «A Massive New Study Debunks a Widespread Theory for Donald Trump's Success», *The Washington Post*, 12 de agosto de 2016, <https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2016/08/12/a-massive-new-study-debunks-a-widespread-theory-for-donald-trumps-success/>.

[11] Nicholas Carnes y Noam Kupu, «It's Time to Bust the Myth. Most Trump Voters Were Not Working Class», *The Washington Post*, 5 de junio de 2017, <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/06/05/its-time-to-bust-the-myth-most-trump-voters-were-not-working-class/>.

[12] Daniel Innerarity, *Política para perplejos*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2018, p. 140.

[13] Jonathan Haidt, «When and Why Nationalist Beats Globalism», *The American Interest*, 10 de julio de 2016. <https://www.the-american-interest.com/2016/07/10/when-and-why-nationalism-beats-globalism/>.

[14] *Ibid.*

2. La rebelión de los auténticos

[1] Daniel Innerarity, *Política para perplejos*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2018, p. 21.

[2] *Ibid.*, p. 9.

[3] Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Madrid, Paidós, 2016, p. 109.

[4] Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Estados Unidos) y Londres (Reino Unido), Harvard University Press, 1991, p. 3 [hay trad. cast.: *La ética de la autenticidad*, trad. de Pablo Carbajosa Pérez, Madrid, Paidós, 1994].

[5] Máriam Martínez-Bascuñán y Fernando Vallespín, *Populismos*, Madrid, Alianza Editorial, 2017, p 38.

[6] Citado por Evgeny Morozov en *La locura del solucionismo tecnológico*, Madrid, Katz Editores, 2013, p. 347.

[7] Mark Lilla, *op. cit.*, p. 79.

[8] José Luis Pardo, *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 138.

[9] *Ibid*, p. 139.

[10] Umberto Eco, «Ur-Fascism», *The New York Review of Books*, 22 de junio de 1995, <https://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/> [hay trad. cast. en *Cinco escritos morales*, trad. de Helena Lozano Miralles, Barcelona, Debolsillo, 2010].

[11] José Luis Villacañas, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015, p. 14.

[12] *Ibid.*, p. 46.

[13] Moira Weigel, «Political Correctness. How the Right Invented a Phantom Enemy», *The Guardian*, 30 de noviembre de 2016, <https://www.theguardian.com/us-news/2016/nov/30/political-correctness-how-the-right-invented-phantom-enemy-donald-trump>.

[14] Mark Thompson, *Enough Said. What's Gone Wrong With the Language of Politics?*, Londres, Bodley Head, 2016, p. 155 [hay trad. cast.: *Sin palabras. ¿Qué ha pasado con el lenguaje de la política?*, trad. de Gabriel Dols Gallardo, Barcelona, Debate, 2017].

[15] Elizabeth Markovits, *The Politics of Sincerity. Plato, Frank Speech, and Democratic Judgment*, Pensilvania (Estados Unidos), The Pennsylvania State University Press, 2008, p. 33.

[16] *Ibid.*, p. 33.

[17] Mark Thompson, *op. cit*, p. 155.

[18] Kenan Malik, «Not Post-Truth As Too Many Truths», <kenanmalik.com>, 5 de mayo de 2017, <https://kenanmalik.com/2017/02/05/not-post-truth-as-too-many-truths/>.

[19] David Roberts, «Donald Trump and the Rise of Tribal Epistemology», *Vox*, 19 de mayo de 2017, <https://www.vox.com/policy-and-politics/2017/3/22/14762030/donald-trump-tribal-epistemology>.

[20] Citado por David Roberts, *ibid*.

[21] Michiko Kakutani, *The death of truth*, Nueva York, Tim Duggan Books, 2018, p. 60.

[22] Aditya Chakrabortty, «One Blunt Heckler Has Revealed Just How Much the UK Economy Is Failing Us», *The Guardian*, 10 de enero de 2017, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jan/10/blunt-heckler-economists-failing-us-booming-britain-gdp-london>.

[23] Kwame Anthony Appiah, *The Lies That Bind. Rethinking Identity*, Nueva York, Liveright, 2018, p. 32 [hay trad. cast.: *Las mentiras que nos unen. Repensando la identidad*, Madrid, Taurus, 2019].

[24] *Ibid*., p. 32.

[25] Robert Sapolsky, «Por qué tu cerebro odia a los demás», *Letras libres*, 20 de septiembre de 2018, <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/ciencia-y-tecnologia/por-que-tu-cerebro-odia-los-demas> [hay trad. cast. del libro: *Compórtate. La biología que hay detrás de nuestros mejores y peores comportamientos*, trad. de Pedro Pacheco González, Madrid, Capitán Swing, 2018].

[26] *Ibid.*

[27] Christine Brophy, «Political Correctness: Social-Fiscal Liberalism and Left-Wing Authoritarianism» (tesis doctoral), Universidad de Toronto, 2015, p. 10.

3. ¿Existe la corrección política?

[1] Carol Hanisch, «The Personal Is Political. The Women's Liberation Movement Classic With a New Explanatory Introduction», <carolhanisch.org>, febrero de 2006, <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>.

[2] Mark Lilla, *op. cit.*, pp. 82-83.

[3] Félix Ovejero, «La izquierda sentimental», *El País*, 29 de agosto de 2018, <https://elpais.com/elpais/2018/08/13/opinion/1534175391_317244.html>.

[4] Geoffrey Hughes, *Political Correctness. A History of Semantics and Culture*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, p. 24.

[5] George Orwell, «La libertad de prensa», en *Ensayos*, Barcelona, Debate, p. 618.

[6] Yascha Mounk, «Americans Strongly Dislike PC Culture», *The Atlantic*, 10 de octubre de 2018, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2018/10/large-majorities-dislike-political-correctness/572581/>.

[7] Doris Lessing, «Censorship», en *Times and bites. Views and reviews*, Nueva York, Harper Collins, 2006, p. 149.

[8] Moira Weigel, *op. cit.*

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] Doris Lessing, *op. cit.*, p. 150.

[12] Czeslaw Miłosz, *The Captive Mind*, Nueva York, Vintage Books, 1955, p. 136 [hay trad. cast.: *La mente cautiva*, trad. de Xavier Farré, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016].

[13] Jorge Semprún, *Autobiografía de Federico Sánchez*, Barcelona, Planeta, 1977, p. 172.

[14] Christine Brophy, *op. cit.*, p. 1.
[15] *Ibid.*
[16] Citado por Geoffrey Hughes en *op. cit.*, p. 62.
[17] Moira Weigel, *op. cit*.
[18] Doris Lessing, *op. cit.*, p. 150.

4. La cultura de la queja

[1] Robert Hughes, *La cultura de la queja*, trad. de Ramón de España, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 14.

[2] *Ibid*, p. 18.

[3] Nathan Heller, «The Big Uneasy», *The New Yorker*, 30 de mayo de 2016, <https://www.newyorker.com/magazine/2016/05/30/the-new-activism-of-liberal-arts-colleges>.

[4] VV. AA., «Email from the Intercultural Affairs Commitee», 27 de octubre de 2015, *fire.org*, <https://www.thefire.org/email-from-intercultural-affairs/>.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid*.

[7] Erika Christakis, «Dressing Yourselves», *fire.org*, 30 de octubre de 2015, <https://www.thefire.org/email-from-erika-christakis-dressing-yourselves-email-to-silliman-college-yale-students-on-halloween-costumes/>.

[8] Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, Nueva York, Owl Books, 1995, p. 178.

[9] William Davies, «The Free Speech Panic: How the Right Concocted a Crisis», *The Guardian*, 26 de julio de 2018, <https://www.theguardian.com/news/2018/jul/26/the-free-speech-panic-censorship-how-the-right-concocted-a-crisis>.

[10] Chris Curtis, «How Britain Voted at the 2017 General Election», *YouGov.co.uk*, 13 de junio de 2017, <https://yougov.co.uk/news/2017/06/13/how-britain-voted-2017-general-election/>.

[11] VV. AA., «Some Colleges Have More Students from the Top 1 percent than the Bottom 60. Find Yours», *The New York Times*, 18 de enero de 2017, <https://www.nytimes.com/interactive/2017/01/18/upshot/some-colleges-have-more-students-from-the-top-1-percent-than-the-bottom-60.html>.

[12] Jonathan Haidt, Greg Lukianoff, «The Coddling of the American Mind», *The Atlantic*, septiembre de 2015, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/09/the-coddling-of-the-american-mind/399356/>.

[13] *Ibid*.

[14] Manuel Arias Maldonado, *La democracia sentimental*, Barcelona, Página Indómita, 2016, p. 175.

[15] *Ibid.*,p. 27.

[16] El concepto lo desarrolló el psicólogo australiano Nick Haslam.

[17] Jonathan Haidt, Greg Lukianoff, *The Coddling of the American Mind. How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*, Nueva York, Penguin Press, 2018, p. 60.

[18] *Ibid*, p. 69.

[19] <https://twitter.com/leticiadolera/status/960103258202263552?lang=es>.

[20] Bradley Campbell, Jason Manning, *The Rise of Victimhood Culture. Microagressions. Safe Spaces and the New Culture Wars,* Londres, Palgrave Macmillan, 2018, p. 7.

[21] Daniel Gascón, «Entrevista a Jonathan Haidt. "Enfatizar las identidades tribales es una idea muy mala en una democracia diversa"», *Letras Libres*, 1 de octubre de 2018, <https://www.letraslibres.com/mexico/revista/entrevista-jonathan-haidt-enfatizar-las-identidades-tribales-es-una-idea-muy-mala-en-una-democracia-diversa>.

[22] Philip Roth, *Trilogía americana*. *La mancha humana*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, p. 828.

[23] Bradley Campbell, Jason Manning, *op. cit*., p. 9.

[24] Citado por Jonathan Haidt y Greg Lukianoff en *op. cit.*, p. 28.

[25] Cyrus Eosphoros, «Classroom Censorship Can Improve Learning Environment», *The Oberlin Review*, 13 de noviembre de 2015,

<https://oberlinreview.org/9156/opinions/classroom-censorship-can-improve-learning-environment/>.

[26] Judith Sulevitz, «In College and Hiding From Scary Ideas», *The New York Times*, 21 de marzo de 2015, <https://www.nytimes.com/2015/03/22/opinion/sunday/judith-shulevitz-hiding-from-scary-ideas.html>.

[27] Bradley Campbell, Jason Manning, *op. cit*., p. 16.

[28] Daniele Giglioli, *Crítica de la víctima*, Barcelona, Herder, 2017, p. 11.

[29] *Ibid.,* p.12.

[30] *Ibid*., p. 100.

[31] *Ibid*., p. 104.

[32] *Ibid*., p 96.

[33] Hadley Freeman, «Actors are Lining Up to Condemn Woody Allen. Why now?», *The Guardian*, 3 de febrero de 2018, <https://www.theguardian.com/global/2018/feb/03/actors-condemn-woody-allen-hadley-freeman>.

[34] Jill Lepore, «The Rise of the Victims'-Rights Movement», *The New Yorker*, 21 de mayo de 2018, <https://www.newyorker.com/magazine/2018/05/21/the-rise-of-the-victims-rights-movement>.

[35] Judith Shklar, *Vicios ordinarios*, Ciudad de México, FCE, 1990, p. 38.

[36] Daniel Gascón, *El golpe posmoderno*, Barcelona, Debate, 2018, p. 24.

[37] Angela Nagle, *Kill All Normies. Online Culture Wars from 4chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*, Londres, Zero Books, 2017, p. 136 [versión *ebook*] [hay trad. cast.: *Muerte a los normies. Las guerras culturales en internet que han dado lugar al ascenso de Trump y la alt-right*, trad. de Hugo Camacho, Barcelona, Orciny Press, 2018].

[38] Mark Fisher, «Exiting the Vampire Castle», *Open Democracy UK*, 24 de noviembre de 2013 <https://www.opendemocracy.net/ourkingdom/mark-fisher/exiting-vampire-castle>.

[39] Margaret Atwood, «Am I a Bad Feminist?», *The Globe and Mail*, 13 de enero de 2018, <https://www.theglobeandmail.com/opinion/am-i-a-

bad-feminist/article37591823/>.

[40] Katie Roiphe, «La otra red de susurros. Cómo el feminismo de Twitter es malo para las mujeres», *Letras Libres*, agosto de 2018, <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/la-otra-red-susurros-como-el-feminismo-twitter-es-malo-las-mujeres>.

[41] *Ibid*.

5. Yo sé lo que mejor te conviene

[1] Daniel Gascón, «Recuperar la inocencia», *El País*, 22 de septiembre de 2018, <https://elpais.com/elpais/2018/09/21/opinion/1537545450_106470.html>.

[2] Kiko Llaneras, «¿Han girado los catalanes hacia la derecha?», *El País*, 27 de diciembre de 2017, <https://elpais.com/politica/2017/12/25/ratio/1514226578_313289.html>.

[3] Elisabeth Noelle-Neumann, *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*, trad. de Francisco Javier Ruiz Calderón, Barcelona, Paidós, 2010, p. 23.

[4] *Ibid*., p. 32.

[5] *Ibid*., p. 33.

[6] *Ibid*., p. 63.

[7] Citado por *ibid*., p. 57.

[8] Citado por *ibid*., p. 63.

[9] Citado por *ibid*., p. 75.

[10] John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, trad. de Francesc Ll. Cardona, Madrid, Ciro Ediciones, 2011.

[11] Peterson es un psicólogo clínico cuyas investigaciones sobre las personalidades le han proporcionado cierto renombre en la academia. Sin embargo, sus libros de divulgación y sus apariciones mediáticas lo han convertido en un héroe de la *alt-right*, especialmente por sus consejos de autoayuda, sus discursos en defensa de una masculinidad épica y sus críticas al feminismo, el marxismo cultural y la corrección política.

[12] Scott Barry Kaufman, «The Personality of Political Correctness», *Scientific American*, 20 de noviembre de 2016,

<https://blogs.scientificamerican.com/beautiful-minds/the-personality-of-political-correctness/>.

[13] *Ibid*.

[14] Christine Brophy, *op. cit*., p 14.

[15] *Ibid.*

[16] Citado por Daniel Gascón en «Amor y leninismo», *Letras Libres*, 17 de marzo de 2016, <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/amor-y-leninismo>.

[17] Barbara Oakley, «Concepts and Implications of Altruism Bias and Pathological Altruism», en PNAS (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America), junio de 2013, <http://www.pnas.org/content/110/Supplement_2/10408>.

[18] *Ibid*.

[19] Manuel Arias Maldonado, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Barcelona, Página Indómita, 2016, p. 178.

[20] <https://twitter.com/jamileslartey/status/665648764993040384?lang=es>.

[21] Cameron Harwick, «Worry about Piety Contests, Not "Virtue Signaling"», *Quillete*, 12 de diciembre de 2017, <https://quillette.com/2017/12/12/worry-piety-contests-not-virtue-signaling/>.

[22] Sam Bowman, «Stop Saying "Virtue Signalling"», *adamsmith.org*, 27 de mayo de 2016, <https://www.adamsmith.org/blog/stop-saying-virtue-signalling>.

6. Cambiar el lenguaje para cambiar la realidad

[1] Citado por Deborah Cameron, *Verbal Hygiene. The Politics of Language*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, p. 122.

[2] *Ibid*., p. 138.

[3] Geoffrey Hughes, *op. cit.*, p. 3.

[4] Deborah Cameron, *op. cit.*, p. 122.

[5] Elena Álvarez Mellado, «Sobre las "portavozas"», *eldiario.es*, 9 de febrero de 2018, <https://www.eldiario.es/zonacritica/Portavozas-femenino-

improbable_6_738486187.html> <https://www.eldiario.es/zonacritica/Portavozas-femenino-improbable_6_738486187.html>.

[6] Elena Álvarez Mellado, «Dejad de pedirle a la RAE que elimine palabras», *eldiario.es*, 22 de mayo de 2017, <https://www.eldiario.es/zonacritica/Dejad-pedirle-RAE-elimine-palabras_6_646445379.html>.

[7] Geoffrey Hughes, *op. cit.*, p. 14.

[8] Deborah Cameron, *op. cit.*, p.145.

[9] Geoffrey Hughes, *op. cit.*, p. 7.

[10] Robert Hughes, *op. cit.*, p. 29.

[11] *Ibid.*, p. 18.

[12] George Orwell, *op. cit.*, p. 667.

[13] *Ibid.*, p. 670.

[14] Geoffrey Hughes, *op. cit.*, p. 18.

[15] John McWhorter, «Euphemise this», *Aeon*, 27 de julio de 2016, <https://aeon.co/essays/euphemisms-are-like-underwear-best-changed-frequently>.

[16] *Ibid.*

7. La libertad de expresión

[1] Sebastian Huempfer, «Free Speech in an Unfair World», *FreeSpeechDebate.com*, 8 de junio de 2012, <https://freespeechdebate.com/discuss/free-speech-in-an-unfair-world/>.

[2] David Cole, «Why We Must Still Defend Free Speech», *The New York Review of Books*, 28 de octubre de 2017, <https://www.nybooks.com/articles/2017/09/28/why-we-must-still-defend-free-speech/>.

[3] En Estados Unidos la libertad de expresión está regulada por la Primera Enmienda. En 1919, el Tribunal Supremo del país determinó que la libertad de expresión solo podría regularse si se presentaba un «peligro claro y presente». En 1969 amplió un poco esa regulación e incluyó la «incitación a una acción ilegal inminente».

[4] Germán Teruel, «El mal gusto no es delito: apología de la libertad de expresión», *El periódico*, 15 de enero de 2017, <https://www.elperiodico.com/es/opinion/20170115/el-mal-gusto-no-es-delito-apologia-de-la-libertad-de-expresion-5740808>.

[5] Citado por Kenan Malik en «Free Speech and Unsafe Spaces», *Kenanmalik.com*, 10 de abril de 2017, <https://kenanmalik.com/2017/04/10/free-speech-and-unsafe-spaces/>.

[6] *Ibid.*

[7] Aseal Tineh, «Freedom of Expression and Its Double Standard», *The Huffington Post*, 24 de marzo de 2015, <https://www.huffingtonpost.com/aseal-tineh/freedom-of-expression-and-its-double-standard_b_6932410.html>.

[8] *Ibid*.

[9] Kenan Malik, *op. cit*.

[10] *Ibid*.

[11] Lisa Feldman Barrett, «When Speech Is Violence?», *The New York Times*, 14 de julio de 2017, <https://www.nytimes.com/2017/07/14/opinion/sunday/when-is-speech-violence.html>.

[12] *Ibid*.

[13] Jonathan Haidt y Greg Lukianoff, «Why Its a Bad Idea to Tell Students Words Are Violence», *The Atlantic*, 18 de julio de 2017, <https://www.theatlantic.com/education/archive/2017/07/why-its-a-bad-idea-to-tell-students-words-are-violence/533970/>.

[14] Anónimo, «The Clash of Expression», *The Economist*, 16 de mayo de 2018, <https://www.economist.com/open-future/2018/04/16/the-clash-of-expression>.

[15] Timothy Garton Ash, *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*, New Haven (Estados Unidos), Yale University Press, 2016, p. 390 [versión *ebook*] [hay trad. cast.: *Libertad de palabra. Diez principios para un mundo conectado*, trad. de Araceli Maira Benítez, Barcelona, Tusquets, 2017].

[16] David Cole, *op. cit.*

[17] Citado por Timothy Garton Ash en *op. cit.*, p. 573.

[18] *Ibid.*

[19] Drew Gilpin Faust, «2017 Commencement Speech», *harvard.edu*, 25 de mayo de 2017, <https://www.harvard.edu/president/speech/2017/2017-commencement-speech>.

[20] Germán Teruel, «Enaltecimiento terrorista en Twitter», *Agenda pública*, 21 de noviembre de 2017, <http://agendapublica.elperiodico.com/enaltecimiento-terrorista-twitter/>.

[21] Miguel Pasquau Liaño, «La intención en lo que se dice (a propósito de Strawberry y una barra de mortadela)», *CTXT*, 21 de enero de 2017, <https://ctxt.es/es/20170118/Firmas/10689/Cesar-Strawberry-sentencia-Tribunal-Supremo-enaltecimiento-del-terrorismo-humillacion-victimas-intencionalidad-libertad-de-expresion.htm>.

[22] Pablo Iglesias Turrión, «Democracia ¿dónde? Terrorista ¿quién?: el gesto de Antígona», 25 de febrero de 2008, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=63709>.

[23] *Ibid*.

[24] Citado por Patricia R. Blanco, «Abucheos, silbidos y alarmas de incendio para boicotear a Rosa Díez», *El País*, 21 de octubre de 2010, <https://elpais.com/elpais/2010/10/21/actualidad/1287649035_850215.html>.

[25] Es sorprendente que las campañas de acoso, los insultos a minorías y el racismo y la homofobia no afectaran a su carrera durante años, pero sí una defensa del sexo con menores.

[26] Kenan Malik, *op. cit*.

[27] Citado por Meghan O'Rourke en «Yale's Unsafe Spaces», *Thee New Yorker*, 13 de noviembre de 2015, <https://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/yales-unsafe-spaces>.

[28] Citado por Haley Hudler en «Yale Students Demand Resignation from Faculty Members Over Halloween Email", *thefire.org*, 6 de noviembre de 2015, <https://www.thefire.org/yale-students-demand-resignations-from-faculty-members-over-halloween-email/>.

[29] Kathleen Geier, «The Trigger-Happy University», *The Baffler*, 23 de mayo de 2014, <https://thebaffler.com/latest/the-trigger-happy-university>.

[30] Kenan Malik, *op. cit.*

[31] NCAC, «What's All This About Trigger Warnings?», *ncac.org*, 2015, <https://ncac.org/resource/ncac-report-whats-all-this-about-trigger-warnings>.

[32] Citado por Jeffrey Sachs en Twitter, <https://twitter.com/jeffreyasachs/status/972150713890549760?lang=es>.

8. Bajo los adoquines, la corrección política

[1] Santos Juliá, «Aquellos días de mayo», *La aventura de la historia,* mayo de 2008, <http://www.santosjulia.com/Santos_Julia/2005-09_files/Aquellos%20di%CC%81as%20de%20mayo.pdf>.

[2] Citado por Joaquín Estefanía en *Revoluciones. Cincuenta años de rebeldía (1968-2018)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018, p. 53.

[3] Citado en Andrew Hartman, *A War for the Soul of America*, Chicaco, University of Chicago Press, 2015, p. 11.

[4] *Ibid*., p. 12.

[5] Joaquín Estefanía, *op. cit.,* p. 25.

[6] Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 9.

[7] Citado por Joaquín Estefanía en *op. cit.,* p. 20.

[8] Ramón González Férriz, *1968. El nacimiento de un mundo nuevo*, Barcelona, Debate, 2018, p. 208 [versión *ebook*].

[9] François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía, y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, trad. de Mónica Silvia Nasi, Barcelona, Melusina, 2005, p. 143.

[10] *Ibid*., p. 21.

[11] *Ibid*., p. 164.

[12] Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Cambridge (Estados Unidos) y Londres (Reino Unido), Harvard University Press, 1998, p. 76 [hay trad. cast.: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, trad de Ramón José del Castillo, Barcelona, Paidós, 1999].

[13] *Ibid*., p. 94.

[14] Todd Gitlin, *op. cit*., p. 102.

[15] Jorge San Miguel, «El regreso de la clase», *The Objective*, 9 de marzo de 2018, <http://theobjective.com/elsubjetivo/jorge-san-miguel/el-regreso-de-la-clase/>.

9. La trampa de la identidad

[1] Mark Lilla, «The End of Identity Liberalism», *The New York Times*, 19 de noviembre de 2016, <https://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html> [hay trad. cast.: Mark Lilla, «El fin del liberalismo de la identidad», *Letras Libres*, 16 de julio de 2017, <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/el-fin-del-liberalismo-la-identidad>].

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*.

[4] Mark Lilla, *op. cit.,* p. 19.

[5] Cressida Heyes, «Identity Politics», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 16 de julio de 2016, <https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/>.

[6] Máriam Martínez-Bascuñán, «La tentación de la unidad», *Letras Libres*, julio de 2017, <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/la-tentacion-la-unidad>.

[7] *Ibid*.

[8] Citado por Cressida Heyes en *op. cit.*

[9] Kenan Malik, «Not All Politics Is Identity Politics», *kenanmalik.com*, 23 de julio de 2017, <https://kenanmalik.com/2017/07/23/not-all-politics-is-identity-politics/>.

[10] Mark Lilla, *op. cit.*, p.125.

[11] *Ibid.*, p. 24.

[12] Jonathan Haidt y Greg Lukianoff, *op. cit.*, p. 140.

[13] Mark Fisher, *op. cit.*

[14] Kwame Anthony Appiah, *op. cit.,* p. 22.

[15] Amartya Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, trad. de Servanda María de Hagen y Verónica Inés Weinstabl, Madrid, Katz

Editores, 2007, p. 28.

[16] Citado por *Ibid.*, p. 15.

[17] Kenan Malik, *op. cit*.

[18] Kenan Malik, *Multiculturalism and Its Discontents*, Londres, Nueva York, Calcuta, Seagull Books, 2013, p. 8.

[19] François Cusset, *op. cit*., p. 197.

[20] Peggy McIntosh, «White Privilege: Unpacking the Invisible Backpack», National SEED Project, 1989, <http://www.interpretereducation.org/wp-content/uploads/2016/03/white-privilege-by-Peggy-McIntosh.compressed.pdf>.

[21] *Ibid*.

[22] Nathan Heller, «The Big Uneasy», *The New Yorker*, 30 de mayo de 2016, <https://www.newyorker.com/magazine/2016/30/the-new-activism-of-liberal-arts-colleges>.

[23] Robert Boyers, «The Privilege Predicament», *The American Scholar*, 5 de marzo de 2018, <https://theamericanscholar.org/the-privilege-predicament/#.W8dkdxMzYdU>.

[24] *Ibid*.

[25] Mark Fisher, *op. cit*.

[26] Robert Boyers, *op. cit*.

[27] Daniel Bernabé, *La trampa de la diversidad*, Madrid, Akal, 2018, p. 125.

[28] *Ibid*., p. 136.

[29] Asad Haider, *Mistaken Identity. Race and Class in the Age of Trump*, Londres y Nueva York, Verso, 2018, p. 62.

[30] *Ibid*., p. 18.

[31] *Ibid*., p. 94.

[32] <https://twitter.com/diasasaigonados/status/1009697195203932162?lang=es>.

[33] Pablo Simón, «La identidad de la política», *El País*, 17 de septiembre de 2018, <https://elpais.com/elpais/2018/09/14/opinion/1536933456_164673.html>.

10. La conspiración de todo lo que no me gusta

[1] Anders Behring Breivik, *2083. A European Declaration of Independence*, p. 697, <http://www.deism.com/images/breivik-manifesto-2011.pdf>.

[2] *Ibid.*, p. 11 [cita original de William S. Lind en «Political Correctness: A Short History of an Ideology», Free Congress Foundation, noviembre de 2004, <https://commons.wikimannia.org/images/William_S_Lind_-_Political_Correctness_-_A_Short_History_of_an_Ideology_-_Part_I.pdf>].

[3] *Ibid.* p. 14 [cita original de William S. Lind en *op. cit.*].

[4] Citado por Adam Shatz en «West End Boy», *London Review of Books*, 20 de noviembre de 2014, <https://www.lrb.co.uk/v36/n22/adam-shatz/west-end-boy>.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid*.

[7] Anders Behring Breivik, *op. cit.,* p. 13 [cita original de William S. Lind en *op. cit.*].

[8] Michael Minnicino, «The New Dark Age. The Frankfurt School and "Political Correctness"», The Schiller Institute, 1992, <https://archive.schillerinstitute.com/fid_91-96/921_frankfurt.html>.

[9] Citado por Vanessa Thorpe en «Sex Began 50 Years Ago, Larkin Said. How has the Earth Moved since 1963?», *The Guardian*, 27 de abril de 2013, <https://www.theguardian.com/society/2013/apr/27/profumo-affair-sex-1963>.

[10] Stuart Jeffries, *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*, Londres y Nueva York, Verso, 2016, p. 202 [versión *ebook*] [hay trad. cast.: *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, trad. de José Adrián Vitier, Madrid, Turner, 2018].

[11] *Ibid*., p. 14.

[12] *Ibid*., p. 172.

[13] Martin Jay, «Dialectic of Counter-Enlightenment. The Frankfurt School as Scapegoat of the Lunatic Fringe», *Salmagundi*, octubre de 2010, <https://www.researchgate.net/publication/296069041_Dialectic_of_Count

er-Enlightenment_The_Frankfurt_School_as_Scapegoat_of_the_Lunatic_Fringe>.

[14] Citado por Stuart Jeffries en *op. cit.*, p. 448.

[15] Citado por Martin Jay en *op. cit.*

[16] Citado por Rafael Behr en «A Secret Plot to Stop Brexit, or an Antisemitic Dog Whistle?», *The Guardian*, 8 de febrero de 2018, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/feb/08/brexit-antisemitic-dog-whistle-daily-telegraph-george-soros>.

[17] Franklin Foer, *Un mundo sin ideas. La amenaza de las grandes empresas tecnológicas a nuestra identidad*, trad. de Pablo Hermida Lazcano, Barcelona, Paidós, 2017.

[18] Angela Nagle, *op. cit.* p. 187.

[19] Un *weeb*, según el Urban Dictionary, es un hombre occidental que ve y es fan del anime CGDCT («Cute Girls Doing Cute Things», o «Chicas adorables haciendo cosas adorables»), tiene una *waifu* (una mujer platónica, generalmente de una serie de anime), una almohada *waifu* (esto es mejor verlo en Google Imágenes) y está obsesionado con Japón. La mención de *weeb* en un contexto de la *alt-right* no es gratuita: hay una gran relación entre la *manosphere*, los movimientos en defensa de los hombres de la *alt-right*, y el anime. (Y hay subculturas también dentro de las subculturas: los libertarios o anarcocapitalistas, por ejemplo, suelen ser fans de Pokémon.)

[20] Hay mucho debate sobre este concepto, que proviene de la jerga *stoner* de los fumadores de marihuana. En realidad, suele ser sinónimo de «guay», pero hay quienes afirman que su sentido verdadero (frente a quienes lo usan para todo) tiene que ver con algo en cierto modo siniestro, incómodo, cutre y kitsch, y ligeramente desagradable.

[21] Básicamente un pringado, un tipo normal y sin carisma, que hace lo que hace todo el mundo y sigue al rebaño. Hay una cuenta de Twitter que tuvo mucho éxito en España, @untiponormal. Reproducía la actitud de lo que se entiende como *cuñao*, que es el tipo sabelotodo y arrogante que se cree especial y es un simplón.

[22] Urban Dictionary, 18 de agosto de 2016, <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Woke>.

[23] Michelle Goldberg, «How the Online Left Fuels the Right», *The New York Times*, 11 de mayo de 2018,

<https://www.nytimes.com/2018/05/11/opinion/intellectual-dark-web-red-pilled.html>.

[24] Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. de Antonio Elorza, Barcelona, Planeta, 1993, p. 109.

[25] *Ibid.*, p.102.

[26] *Ibid.*, p. 38.

[27] *Ibid.*, 36.

[28] Citado por Stuart Jeffries en *op. cit.*, p. 660.

[29] *Ibid.*

[30] Citado en *Wikiquote*, <https://es.wikiquote.org/wiki/Fight_Club>.

[31] William Davies, *op. cit.*

[32] Antonio Lorca, «La conmovedora, tierna, sensiblera y mentirosa historia del toro Ferdinand», *El País*, 6 de enero de 2018, <https://elpais.com/cultura/2018/01/05/el_toro_por_los_cuernos/1515153278_991232.html>.

[33] Luis María Linde, *op. cit.*

[34] *Ibid.*

[35] *Ibid.*

[36] *La Razón*, 27 de marzo de 2007, p. 102, <http://www.carlosherrera.com/Archivos/13_831_55.pdf>

[37] Citado por Luis María Linde en «Theodore Dalrymple, contra la “corrección política”», *Revista de libros*, junio de 2008, <https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=3186&t=articulos>.

[38] Theodore Dalrymple, «La corrección política y el triunfo de Donald Trump», *Revista de libros*, 21 de diciembre de 2016, <https://www.revistadelibros.com/articulos/la-correccion-politica-y-el-triunfo-de-donald-trump>.

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*

11. INSTRUCCIONES PARA SER DISIDENTE

[1] William Davies, *op. cit.*

[2] Moira Weigel, *op. cit*.

[3] Javier Marías, «Cuando los tontos mandan», *El País Semanal*. 29 de enero de 2017, <https://elpais.com/elpais/2017/01/29/eps/1485644725_148564.html>.

[4] Daniel Gascón, «Lo llaman pensamiento crítico y no lo es», *Letras Libres*, 21 de julio de 2017, <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/cultura/lo-llaman-pensamiento-critico-y-no-lo-es>.

[5] John Dewey, *The Middle Works of John Dewey, Volume 6: Journal Articles, Book Reviews, Miscellany in the 1910-1911 Period*, Carbondale (Estados Unidos), Southern Illinois University Press, p. 60.

[6] Angela Nagle, *op. cit.*, p. 58.

[7] *Ibid.*, p. 13.

[8] La rana Pepe es el símbolo o meme de la *alt-right*, un meme originalmente inofensivo de una rana que, de manera inexplicable, se ha convertido en un personaje racista, machista, homófobo, seudofascista.

[9] Marcos Reguera, «Alt Right: radiografía de la extrema derecha del futuro», *CTXT*, 22 de febrero de 2017, <https://ctxt.es/es/20170222/Politica/11228/Movimiento-Alt-Right-EEUU-Ultraderecha-Marcos-Reguera.htm>.

[10] Mark Thompson, *op. cit.*, p. 31.

[11] Citado por Michiko Kakutani en *op. cit.*, p. 223 [versión *ebook*].

[12] Alice Marwick y Rebecca Lewis, *Media Manipulation and Disinformation Online*, Data & Society, 2015.

[13] David Foster Wallace, *E Unibus Pluram. Television and U.S. Fiction*, Review of contemporary fiction, 1993, p. 151.

[14] Lewis Hyde, *Alcohol and Poetry. John Berryman and the Booze Talking*, Dallas (Estados Unidos), Dallas Inst Humanities & Culture, 1986.

[15] George Orwell, *op. cit.*, p. 672.

[16] *Ibid.*, p. 745.

[17] *Ibid.*, p. 622.

[18] Christopher Hitchens, *Por qué es importante Orwell*, trad. de Luis González Castro, Barcelona, Página Indómita, 2016.

[19] Christopher Hitchens, *Cartas a un joven disidente*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 166.

[20] *Ibid.*, p.19.

[21] *Ibid.*, p. 163.

[22] Timothy Garton Ash, «Dos espíritus de la libertad», *Letras Libres*, 17 de abril de 2017, <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/dos-espiritus-la-libertad>.

[23] Fréderic Gros en Michel Foucault, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982/ Berkeley, 1983*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017, p. 19.

[24] *Ibid.*, p. 80.

[25] *Ibid.*, p. 81.

[26] Fréderic Gros en *op. cit.*, p. 18.

[27] *Ibid.*, p. 82.

[28] *Ibid.*, p. 83.

[29] *Ibid.*, p. 33.

[30] *Ibid.*, p. 50.

[31] Umberto Eco, *A paso de cangrejo. Artículos, reflexiones y decepciones*, trad. de María Pons Irazazábal, Barcelona, Debolsillo, 2010, p. 115.

12. Los conservadores contra la ideología

[1] Michael Oakeshott, *Ser conservador y otros ensayos escépticos*, Madrid, Alianza, 2017, p. 165.

[2] *Ibid.*, p. 180.

[3] *Ibid.*, p. 164.

[4] *Ibid.*, p. 164.

[5] *Ibid.*, p. 192.

[6] Yuval Lenin, *El gran debate. Edmund Burke, Thomas Paine y el nacimiento de la derecha y de la izquierda*, Madrid, Gota a Gota (Fundación FAES), 2015, p. 32.

[7] Roger Scruton, *How to Be a Conservative*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 43 [versión *ebook*].

[8] Michael Oakeshott, *op. cit.*, p. 38.

[9] Jorge del Palacio en Michael Oakeshott, *op. cit.*, p. 24.

[10] *Ibid.*, p. 191.

[11] *Ibid.*, p. 203.
[12] *Ibid.*, p. 167.
[13] *Ibid.*, p. 17.

13. Ante todo, no hagas daño

[1] Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, Barcelona, Herder, 2018, p. 41.
[2] *Ibid*, p. 55.
[3] Daniel Gascón, «Judith Shklar y el liberalismo del miedo», *Letras Libres*, 23 de marzo de 2018, <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/politica/judith-shklar-y-el-liberalismo-del-miedo>.
[4] Máriam Martínez-Bascuñán, «Sacerdotes implacables», *El País*, 22 de octubre de 2016, <https://elpais.com/elpais/2016/10/21/opinion/1477034320_215310.html>.
[5] Citado por Máriam Martínez-Bascuñán en «La fuerza de la hipocresía», *El País*, 19 de mayo de 2018, <https://elpais.com/elpais/2018/05/18/opinion/1526637369_645339.html>.
[6] <https://twitter.com/byroncclark/status/628702214391902208>.
[7] Citado por Todd Gitlin en *op. cit.*, p. 171.

Un recorrido histórico y social sobre la corrección política y sus enemigos.



Con este libro, Ricardo Dudda busca analizar el fenómeno de la corrección y la incorreción política rastreando sus orígenes en las guerras culturales de los años ochenta y analizando las raíces intelectuales del denominado "marxismo cultural". Mediante un recorrido histórico, el periodista trata la corrección política como fenómeno social; como fenómeno lingüístico y como fenómeno activista. Asimismo, reflexiona sobre la incorrección política, esa reacción visceral contraria que a menudo refleja un miedo a determinados cambios culturales y sociales.

Un análisis sobre dos fenómenos intrínsecos al debate de las guerras culturales de occidente y las sociedades abiertas y multiculturales, que se postula como una defensa final del cosmopolitismo y de la tolerancia y la política como herramienta para fomentar la convivencia.

Sobre el autor

Ricardo Dudda (Madrid, 1992) es periodista y miembro de la redacción de la revista *Letras Libres*. Además, colabora con *El País, The Objective* y la revista latinoamericana *Nueva Sociedad*.

Edición en formato digital: marzo de 2019

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

Diseño de la cubierta: Marc Cubilles

ISBN: 978-84-9992-933-0

Composición digital: M.I. Maquetación, S.L.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

Índice